DESPRE LIMITĂ, Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Gabriel Liiceanu – Născut în 23 mai 1942, la Rîmnicu-Vîlcea. Studii universitare la Bucureşti, Facultatea de Filozofie (1960–1965) şi Facultatea de Limbi Clasice (1968–1973). Doctoratul în filozofie la Universitatea Bucureşti (1976). Cercetător la Institutul de Filozofie (1965–1975) şi Institutul de Istorie a Artei (1975–1989). Director al Editurii Humanitas din 1990. Profesor la Facultatea de Filozofie a Universităţii Bucureşti din 1992.

Scrieri – Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii (Univers, 1975; ed.revăzută Humanitas, 1994); Încercare în politropia omului şi a culturii (Cartea Românească, 1981); Jurnalul de la Păltiniş. Un model paideic în cultura umanistă (Cartea Românească, 1983; Humanitas, 1991); Apel către lichele (Humanitas, 1992); Cearta cu filozofia (Humanitas, 1992).

Traduceri din Platon, comentatori aristotelici şi filozofi germani (Heidegger, Schelling).

EDITĂRI – Epistolar (Cartea Românească, 1987), C.Noica, Jurnal de idei (Humanitas, 1990) ş.a.

GABRIEL LIICEANU
Despre limită

HUMANITAS

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0540-4

CUVÎNT ÎNAINTE

Această carte s-ar fi putut intitula la fel de bine Despre libertate. Mi s-a părut însă că este mai potrivit ca elementul care face ca libertatea să fie libertate umană – limita deci –, şi nu libertatea pur şi simplu, să dea titlul acestor pagini. Am numit libertatea care, ca să funcţioneze, are nevoie de limite „libertate gravitaţională“. Cartea s-ar fi putut atunci intitula Despre libertatea umană ca libertate gravitaţională.

Determinaţiile cu care orice fiinţă umană porneşte la drum şi care fac parte din zestrea ei, ca „limite“ pe care nu ea le-a ales, dar dinlăuntrul cărora se înalţă şi se exersează propria noastră putinţă de alegere, au fost numite „fondul intim-străin“. Noi existăm ca fiinţe libere în măsura în care rămînem să „atîrnăm“, să depindem de tot ceea ce vine de dinaintea alegerii noastre şi care în felul acesta, fără să ne aparţină propriu-zis, ne constituie în chipul cel mai intim. Aşa sînt epoca în care ne-am născut, zestrea noastră trupească şi spirituală, rasa, tribul şi toate celelalte determinaţii sau limitaţii – douăsprezece la număr – pe care le-am analizat în capitolul Elementele fondului intim-străin.

Libertatea, care face şi ea parte din elementele fondului intim-străin, fiind deci şi ea o determinaţie fatală a fiinţei noastre, este, spre deosebire de toate celelalte limite care ne constituie de la bun început, o limită emancipată, „insurecţională“, o limită capabilă la rîndul ei să creeze limitaţii. Limba română are privilegiul de a exprima, prin aceeaşi familie de cuvinte, activitatea libertăţii şi rezultatul acestei activităţi: „hotărîrea“, ca esenţă a libertăţii (aleg, decid, hotărăsc), se soldează de fiecare dată cu „hotare“, cu tăieturi în stofa posibilului, care prin succesiunea alegerilor noastre ne alcătuiesc viaţa şi dau existenţei noastre un chip. Acest gest lingvistic unic şi paradoxal, care surprinde comportamentul libertăţii ca traiectorie a unui destin, este descris în capitolul Despre hotar şi hotărîre. O carte dedicată libertăţii ar fi putut de aceea să preia titlul acestui capitol.

Dar pentru că omul nu se odihneşte niciodată într-un hotar şi pentru că definiţia lui se află întotdeauna înaintea lui, în pasul proiectat şi care urmează să fie făcut sub forma unei noi hotărîri şi a unei alte instituiri de hotar, libertatea, ca plasticitate a hotarului şi ca multiplicare indefinită a lui, devine „preluare în proiect“. După cum mă preiau pe mine însumi în proiect, pe altul, pe mulţi sau lucrurile care mă înconjoară, secţiunea Libertatea ca

preluare în proiect se desfăşoară pe patru capitole: A hotărî în privinţa sa, A hotărî în privinţa a ceva, A hotărî în privinţa cuiva, A hotărî în privinţa multora. Pentru că toată aria de exersare a libertăţii este cuprinsă aici, cartea s-ar fi putut numi Despre libertate ca preluare în proiect.

În sfîrşit, cînd libertatea se întoarce asupra ei şi îşi pune problema propriei surse şi a propriei conferiri (de unde vine libertatea noastră?), ea alunecă peste toate limitele şi peste toate determinaţiile care o făceau cu putinţă şi pierde terenul ferm al exersării ei. Luîndu-se pe ea însăşi în proiect, libertatea evoluează către o zonă în care reperele se pierd şi la care vorbirea directă nu are acces. Această zonă este singura care poate să dezlege secretul libertăţii noastre. În această zonă sîntem chemaţi să răspundem în faţa sursei libertăţii despre felul utilizării ei (capitolul Preluarea în proiect a libertăţii. Răspunderea şi vina). Această zonă, care dă sens existenţei umane, este zona cea mai importantă. Dar pentru noi ea rămîne o zonă a lucrurilor vagi.

Această carte este pînă la urmă o carte despre lucrurile vagi. Lucrurile vagi sînt lucrurile cele mai importante. Dar pentru că la aceste lucruri nu am putut ajunge decît pornind de la hotarele lumii şi ale libertăţii noastre, am intitulat totuşi această carte Despre limită.

Ce excepţia Anexelor, care reprezintă formele pe rînd abandonate ale discursului despre limită (istorică, hermeneutică şi exegetică), paginile acestea alcătuiesc o carte fără bibliografie (nici un nume propriu şi nici un citat nu există în ele), o carte inventată din gîndurile, pasiunile şi lecturile uitate ale autorului; şi uneori chiar din mizeria vieţilor noastre şi a istoriei petrecute în această parte a lumii.

Acest discurs despre limită năzuieşte de asemenea să fie o construcţie şi, în acest sens, el este o carte de filozofie aproape în înţelesul tradiţional al cuvîntului. De aceea capitolele despre frică, nehotărîre, destin, lene, ratare, prostie, putere sau iubire nu sînt pagini grupate arbitrar în spaţiul unor eseuri disparate, ci momentele născute oarecum necesar în urma unei intenţii de rigoare. Ele se înscriu deci în logica unei idei care le dictează ritmul şi conţinutul.

Mi-am pus întrebarea, terminînd-o în această formă, dacă este vorba de „o carte grea". Nu cred. Mai degrabă este o carte ambiţioasă, care îndrăzneşte să vorbească „de sus" despre noi, oamenii. Dar îmi fac iluzia că ar putea-o citi oricine. Aş fi vrut să fie o carte adevărată,

pe care fiecare cititor să o părăsească cu senzaţia că a aflat mai mult, de aici, pe marginea acelor lucruri despre care credea că ştie tot. Cel puţin, scriind-o, aşa s-a întîmplat cu autorul ei.

Două dintre capitolele acestui volum, Elementele fondului intim-străin şi Răspunderea şi vina, – mergînd pînă la precizarea structurii şi la detaliile de tratare – s-au născut în urma discuţiilor cu Alexandru Dragomir şi cu Andrei Pleşu. Le mulţumesc acum încă o dată.

10 august 1994

Păltiniş

D E S P R E   L I B E R T A T E A   G R A V I T A Ţ I O N A L Ă

Libertatea gravitaţională

Aşa cum zborul nu e cu putinţă în afara gravitaţiei, libertatea nu are sens decît în condiţiile existenţei limitei. Libertatea reală este libertate gravitaţională şi ea trebuie distinsă de libertatea idealizată şi „pură". Într-un spaţiu al libertăţii non-gravitaţionale se poate întîmpla orice. Dar tocmai pentru că se poate întîmpla orice, într-un asemenea spaţiu nu se întîmplă nimic. Nimicul este spaţiul libertăţii non-gravitaţionale, este „spaţiul" în care totul e cu putinţă şi în care nu se întîmplă de fapt nimic. Spaţiul libertăţii non-gravitaţionale este spaţiul pre-fiinţei.*

Prima limită care face cu putinţă existenţa libertăţii este însuşi faptul de a fi. O dată cu faptul că ceva este, în loc să nu fie, apare limita ca o condiţie de manifestare a libertăţii gravitaţionale, a libertăţii care trebuie, ca să se poată manifesta, să depindă, să atîrne de ceva. Fiinţa creează cadrul de referinţă al libertăţii, ea este însăşi condiţia ei gravitaţională. Ceva ajunge să fie înseamnă: ceva a ieşit din indeterminarea absolută a nimicului, din nelimitarea lui, şi a primit limita fiinţei. Drumul care deschide către libertatea gravitaţională începe astfel cu însuşi faptul de a fi.

Aşa se face că – agent al libertăţii gravitaţionale – prima limitaţie pe care trebuie să o suport este tocmai faptul de a fi. Dar faptul de a fi, la rîndul său, este, în el însuşi, o pură indeterminare. A fi ce? Acest „ce" este limitaţia suplimentară care, ea abia, scoate fiinţa din indeterminarea ce ar face-o să se confunde cu nimicul. Faptului de a fi pur şi simplu trebuie să i se adauge acela de a fi conştient de faptul de a fi pentru ca libertatea gravitaţională să poată lua naştere. Fiinţa şi conştiinţa fiinţei sînt condiţii de existenţă ale libertăţii gravitaţionale: „a fi" şi în speţă „a fi conştient de faptul că eşti" sînt limite prin care se operează transferul de la libertatea „pură" la libertatea gravitaţională.

Însă la rîndul lui faptul de a fi conştient pretinde o nouă limitaţie. Căci altminteri, faptul de a fi conştient de faptul că eşti este şi el, chiar dacă nu în măsura în care era simplul fapt de a fi, o pură indeterminare. A fi conştient de faptul de a fi se aplică deopotrivă unui zeu, unui înger sau unui om. A fi conştient de faptul că eşti – cum? Infinit, sempitern sau finit? Finitudinea este, alături de fiinţă şi conştienţă, a treia condiţie limitativă a libertăţii ca libertate gravitaţională. A fi, a fi conştient că eşti şi, în speţă, a fi conştient că eşti finit circumscriu condiţia libertăţii gravitaţionale ca libertate umană.

Dar faptul de a fi om continuă să rămînă o pură indeterminare. Ce fel de om? Bărbat sau femeie? Alb, negru sau galben? Născut în ce secol, în ce ţară, din ce părinţi şi aparţinînd cărei caste? Vorbind ce limbă şi aparţinînd cărei religii? Laolaltă cu fiinţa, conştienţa şi finitudinea – sexul, rasa, epoca, locul, ascendenţa, casta, limba şi religia alcătuiesc cercul limitelor dinlăuntrul căruia se exersează libertatea gravitaţională ca libertate condiţionată. Căci toate aceste limite constituie condiţiile ei de exersare, terenul ferm de pe care ea se ridică, sistemul de îngrădiri din mijlocul căruia ea se manifestă ca libertate.

Caracteristica tuturor acestor limite – fiinţa, conştienţa, finitudinea, sexul, rasa, epoca, locul, ascendenţa, casta, limba, religia – este faptul că ele vin de dinaintea alegerii noastre: nu am ales să fiu, să fiu om, să fiu bărbat, să am pielea albă, să mă nasc în cutare zi, în cutare loc, din cutare părinţi, să mă cheme în cutare fel, să vorbesc limba pe care o vorbesc şi să aparţin cutărei religii. Nu am ales nimic din toate acestea. Şi nealegînd să fiu şi să fiu om, nu am ales să fiu liber. Acesta este paradoxul libertăţii gravitaţionale: libertatea vine, laolaltă cu limitele care o fac cu putinţă, de dinaintea alegerii mele. Libertatea este un dat şi ca atare ea nu poate constitui obiectul unei elecţiuni ulterioare. Ceea ce a fost dat nu poate fi refuzat şi, laolaltă cu toate celelalte limite ce alcătuiesc cercul în care ea se manifestă, libertatea are un caracter natural: ea este rezultatul unei conferiri neprovocate şi a unei primiri nelibere. Omul primeşte libertatea de dinaintea libertăţii sale. Liber în esenţa sa, el nu este liber la nivelul instituirii sale ca fiinţă liberă. El este un produs liber, şi astfel – nicicum amestecat în conferirea propriei sale libertăţi.*

Fondul intim-străin

Aşadar, „altcineva“ sau „nimeni“ a ales în locul nostru. Acomodarea la condiţiile libertăţii gravitaţionale constă tocmai în acceptarea faptului că „cineva“ sau „nimeni“ s-a slujit de noi ca fiinţe libere. Nu putem decide în privinţa lui „cineva“ sau „nimeni“; tot ceea ce putem şti este că nu noi am decis, creînd-o, în privinţa libertăţii noastre.

Existenţa în noi a unui fond care premerge alegerii noastre, a unui fond care începe cu faptul de a fi şi sfîrşeşte cu libertatea însăşi care ne-a fost conferită ca un dat natural, ridică din capul locului problema raportului dintre intim şi străin. Înainte de a ajunge să mă hotărăsc, să dau deci hotar actelor mele şi vieţii mele şi astfel să mă institui ca eu, altcineva (sau nimeni) a hotărît pentru mine. Mai înainte de a mă hotărî dinlăuntrul meu, am fost hotărît, am primit acele hotare care mă constituie drept ceea ce sînt de dinaintea alegerilor mele. Însăşi libertatea mea, în numele căreia mă voi hotărî într-un fel sau altul, face parte din acest hotar pe care nu eu l-am trasat, pe care l-am primit o dată cu faptul de a fi om. De aceea, tot ce a fost hotărît în mine îmi apare simultan ca intim şi străin: ca intim, pentru că el face parte din zestrea mea, din constituţia mea intimă; ca străin, pentru că, deşi face parte din mine, el a apărut în mine fără participarea şi fără ştiinţa mea. Aşa se face că intimul nostru – faptul însuşi de a fi, umanitatea noastră (deci însăşi povara libertăţii), sexul, rasa şi celelalte – ne este cel mai străin. Suprema acomodare este acomodarea cu noi, cu fondul nostru intim-străin, cu multele feluri în care s-a decis pentru noi fără să fi fost întrebaţi. Libertatea gravitaţională presupune acceptarea condiţiei de a construi pe un teren străin. Destinul este proiectul liber realizat pe un proiect (sau pe un simulacru de proiect) străin, cu mijloacele şi în condiţiile pe care nu noi le-am ales. Viaţa fiecăruia este rezultatul acestei conlucrări: colaborăm cu altcineva sau nimeni la realizarea vieţii noastre.

Această colaborare este tulburată în clipa în care încercăm să aflăm cu cine colaborăm de fapt. Ea devine încă şi mai dificilă din clipa în care gîndul că altcineva sau nimeni a ales în locul nostru dă naştere unui regret infinit. Ea devine imposibilă cînd acest fapt este resimţit ca o umilinţă şi se transformă în prilej de necontenită revoltă. Dimpotrivă, colaborarea se face firesc cînd ceea ce e străin în noi devine intim şi cînd ceea ce vine de dinaintea alegerii noastre este trăit ca şi cum ar fi fost ales de noi. A dori să-ţi alegi din nou

viaţa pe care ai trăit-o este suprema reuşită a colaborării cu ceea ce e străin în noi şi este ceea ce se numeşte îndeobşte fericire. Fericirea şi reuşita nu ţin astfel de calitatea zestrei, ci de gradul ei de acceptare şi de capacitatea asimilării şi exploatării ei în suita de proiecte ale libertăţii noastre.

Umilitatea, orgoliul şi umilinţa

Conştiinţa că orice reuşită vine din colaborarea cu felul în care am fost hotărît, că acest fel nu este un merit al meu, ci este partea care a apărut în mine fără participarea mea, creează umilitatea. Umilitatea este reverenţa în faţa sursei neidentificabile care m-a hotărît, care m-a constituit din afara mea. Şi de vreme ce însăşi libertatea mi-a fost conferită, tot ceea ce emană din ea ca act liber şi hotărît de mine poate fi absorbit în sursa conferirii ei şi relativizat ca merit. Umilitatea vine din conştiinţa faptului că orice hotărîre şi orice realizare a proiectului propriu se înalţă pe un proiect străin, cu alte cuvinte că în orice reuşită a noastră nu sîntem decît medii sau, cel mult, părtaşi. Gîndul că nu totul depinde de noi, că nu noi am hotărît în cele din urmă în privinţa noastră este temeiul umilităţii. Umilitatea este felul de a se manifesta al recunoştinţei care nu are o adresă precisă. Ea este omagiul recules adus unui fond anonim, unei instanţe care, oricum am numi-o, va persista în depărtarea inaccesibilităţii ei. Umilitatea este reverenţa în faţa a ceva care ne este superior altfel decît în ordine umană. Numai o dată cu conştiinţa unei superiorităţi intangibile apare umilitatea în sensul ei plin. Umilitatea resimţită în faţa a ceea ce ne este superior în ordine umană nu e decît reflexul conştiinţei că libertatea noastră nu îşi este propria-i cauză, că ea ne-a fost conferită.

Dimpotrivă, cînd faptul de a se fi hotărît în privinţa noastră în cîteva chipuri fundamentale – a fi, a fi conştienţi şi a fi liberi (deci pînă şi în privinţa capacităţii noastre de a hotărî) – poate fi resimţit ca o imensă umilinţă, se naşte ogoliul: ce umilinţă să nu ne fi întrebat nimeni în chiar privinţa noastră! Cînd ceea ce este intim-străin în noi devine pur şi simplu străin, cînd în locul acomodării cu zestrea noastră apare revolta împotriva „celui" care ne-a înzestrat fără să ne consulte, şi astfel cînd în locul iubirii de noi apare ura, disperarea şi dezgustul că sîntem fără să ne recunoaştem ca autori a ceea ce sîntem –

libertatea se întoarce împotriva condiţiei ei gravitaţionale, vrea să se emancipeze de ea şi să se afirme ca libertate pură. Duelul dintre ceea ce este gravitaţional în mine şi libertatea mea sfîrşeşte ca sinucidere. Sinuciderea este depăşirea luciferică a limitelor libertăţii gravitaţionale. Ea este libertatea care vrea să acceadă la sursa libertăţii şi care astfel suprimă libertatea gravitaţională. Ca libertate supremă, libertatea coboară pînă la rădăcina ei ultimă, pînă la faptul de a fi, decizînd asupra condiţiei ei supreme şi alegînd să nu mai fie. Sinuciderea este transferul morţii în sfera libertăţii şi astfel recuperarea nimicului ca stare anterioară umilirii mele.* Pentru că mă hotărăsc împotriva lui a fi, împotriva primei şi supremei umilinţe – ca altcineva sau nimeni să se fi amestecat în fiinţa mea fără acordul meu –, îmi hotărăsc în mod suveran fiinţa drept nimic şi sînt, acum pentru prima oară, în afara oricărui compromis şi a oricărei colaborări cu altă instanţă decît mine. Hotărîndu-mă înspre nimic, suprim umilinţa faptului de a fi fără să fi fost întrebat; şi în felul acesta suprim tot lanţul umilinţelor care decurg din acest „a fi" ce mi-a fost impus: umilinţa de a fi conştient, de a fi bărbat sau femeie, de a mă fi născut în cutare secol şi în cutare loc.

Pentru că vrea să decidă în privinţa lui „a fi" şi „a nu fi", sinuciderea este expresia paroxistică a orgoliului nemăsurat. Cel ce se sinucide aduce în spaţiul umilinţei orice decizie care-l priveşte şi în privinţa căreia nu a fost consultat. În felul acesta el pune în discuţie însăşi condiţia libertăţii gravitaţionale: capacitatea mea de a mă hotărî şi de a hotărî nu se poate exersa decît pe un teren hotărît în prealabil. Cel orgolios ignoră faptul că umilinţa nu survine cu adevărat decît în clipa în care cineva hotărăşte nu numai în privinţa mea, ci şi în locul meu. Or, faptul de a fi, de a fi conştient, de a fi om etc. nu au fost hotărîte „în locul meu", pentru că din principiu toate acestea nu sînt obiecte posibile ale deciziei mele. Nici o substituţie nu a avut loc şi eu sînt „în locul meu" tocmai ca urmare a hotarelor pe care le-am primit înainte de a ajunge să hotărăsc şi să mă hotărăsc ca eu. În spaţiul umilinţei nu intră decît deciziile ulterioare posibilităţii mele de a alege, care mă privesc, dar pe care sînt împiedicat să le iau, deşi puteam să le iau singur. Eşti umilit cînd altcineva decide pentru tine într-o privinţă în care se cuvenea şi puteai decide singur. În plus, orice umilire autentică trebuie să emane dintr-o sursă identificabilă şi să mă vizeze în mod explicit. (Afirmaţia, de pildă, că ai fost „umilit" de natură rămîne un simplu fel de a vorbi.) Umilinţa este un hotar impus: în locul unei limite pe care pot să mi-o dau din interior, primesc, fără să consimt, una

din afara mea; în loc să mă hotărăsc, deşi aş putea să o fac, sînt hotărît. Eu încetez să fiu, în privinţa mea, instanţa deciziei în punctele în care aş putea să fiu. De aceea, umilirea este cel mai teribil atentat la adresa libertăţii. Ce este bine şi ce este rău pentru mine, cînd trebuie să fiu apărat şi cînd expus, ce se cuvine să fac şi ce nu – sînt lucruri pe care nu eu le hotărăsc. Întrucît mi s-a retras dreptul de a hotărî în privinţa mea, întrucît tot ce fac şi sînt cade sub recompensă şi pedeapsă – sînt infantilizat. Umilirea este infantilizare. Umilit fiind, cunosc regresia la stadiul în care, în toate privinţele esenţiale, se hotărăşte pentru mine pentru că eu nu pot hotărî în privinţa mea. Dar nu pot nu pentru că nu pot, ci pentru că putinţa mea este împiedicată să se manifeste. Umilirea induce în mine conştiinţa falsei mele infirmităţi. Hotărîndu-se în locul meu, sînt invalidat, sînt transformat în mod artificial în infirm.

Pentru că nu mă hotărăsc, pentru că am devenit obiect al unei hotărîri străine de mine, pentru că hotarele mele emană din afara mea, nu mă mai pot constitui ca eu. Eu nu mai sînt eu; eu nu mai sînt, eu nu mai sînt decît umilinţa mea, felul în care sînt înfiinţat (= hotărît) din afara mea. Eu nu mai sînt astfel decît felul desfiinţării mele. Umilirea este desfiinţare. A fi umilit pînă la capăt înseamnă a nu mai putea să-ţi dai nici un hotar, a nu mai putea să te hotărăşti în nici o privinţă, înseamnă a fi configurat numai prin hotare străine, a fi „hotărît“ de la un cap la altul. „Eu“ nu mai are în sine nici o valoare reflexivă, ci este produsul compact al unor determinări străine de mine.

În umilire, eu nu recunosc drept autoritate instanţa care hotărăşte pentru mine; hotărîrea ei nu mă sporeşte, ci mă diminuează, îmi sărăceşte sau îmi anulează eul. Întrucît nu o recunosc ca superioară, hotarul pe care ea mi-l conferă nu este acceptat, ci impus. Silnicia hotarului şi a hotărîrii luate pentru mine derivă din conştiinţa inferiorităţii instanţei care decide prin raport cu instanţa care sînt eu.

Tocmai pentru că îmi sustrage posibilitatea de a fi eu, umilinţa îmi semnalează, în formă negativă, graniţa de unde trebuie să încep să fiu ca produs al deciziei mele. La fel, tocmai pentru că se răzvrăteşte împotriva părţii din mine care premerge libertăţii mele şi pe care o ignoră ca ne-merit al meu, orgoliul îmi semnalează, în formă negativă, graniţa pînă la care sînt altceva decît un produs al deciziei şi libertăţii mele. Între acestea două, umilitatea este semnalarea pozitivă a ceea ce nu ţine de libertatea mea şi a ceea ce, dimpotrivă, trebuie să ia naştere ca proiect şi ca produs al libertăţii mele. Umilitatea este conştiinţa hotarului

care desparte fondul intim-străin de toate proiectele libertăţii mele. Ea este totodată cumpăna între cele două teritorii şi singura modalitate de a feri eul de hipertrofia libertăţii (excesul orgoliului) şi de atrofia ei (excesul umilinţei); căci ea repudiază deopotrivă orgoliul şi umilinţa. Pe de-o parte, umilitatea ştie că ceea ce este superior nu poate umili. De aceea ea nu intră în conflict nici cu ceea ce premerge cauzal libertăţii noastre, nici cu ceea ce este înzestrat cu un grad sporit de libertate. Şi de aceea ea respinge orgoliul ca formă de neadecvare la superior şi ca nerecunoaştere a lui. Pe de altă parte, pentru că are conştiinţa libertăţii, umilitatea respinge umilinţa ca dominaţie a inferiorului asupra superiorului şi ca lezare a libertăţii.

ELEMENTELE FONDULUI INTIM-STRĂIN

Libertatea gravitaţională se exprimă ca decizie luată pe fondul constant al unor îngrădiri prealabile: capacitatea mea de hotărîre, ca expresie a libertăţii mele, se exersează dinlăuntrul unor hotare pe care, deşi sînt ale mele, nu eu mi le-am dat. Înainte de a mă construi prin propriile mele hotărîri, sînt ceea ce sînt prin hotarele primite. Distanţa dintre fondul intim-străin şi lotul libertăţii mele este distanţa dintre eul primit şi eul construit. Ca fiinţă liberă, sînt constrîns să colaborez cu zestrea de limite a eului primit. Libertatea umană se întruchipează din acest mănunchi de limite; ele sînt condiţia exersării ei, terenul de pe care libertatea se înalţă ca libertate îngrădită şi condiţionată. A descrie spaţiul gravitaţional al libertăţii înseamnă a trece în revistă elementele fondului intim-străin, a proceda la un inventar al hotarelor care mă constituie şi care îmi aparţin de dinaintea hotărîrilor mele.

Spaţiul gravitaţional al libertăţii are aşadar o configuraţie de tipul celei prezentate pe pagina următoare.

Să observăm că elementele fondului intim-străin alcătuiesc două categorii distincte, după cum libertatea poate sau nu mai poate reveni asupra lor. Deşi primite fără voia sau fără ştiinţa mea, parte dintre ele pot, odată contestate, să fie modificate, înlocuite, reconstruite la nivelul libertăţii mele. Celelalte limite sau determinaţii sînt imuabile, au caracter de fatalitate: sînt neputincios în faţa lor şi nu pot decît să le accept ca atare. Sexul, zestrea somatică, zestrea mentală, ascendenţa, rasa, naţiunea („tribul“), epoca sînt limitele imuabile, determinaţiile asupra cărora libertatea mea nu se mai poate exersa ulterior. Nu pot, bărbat fiind, să devin femeie, nu-mi pot schimba talia trupului sau forma mîinii, nici tăietura spirituală, după cum nu-mi pot alege alţi părinţi, altă rasă sau altă epocă decît aceea în care m-am născut. În schimb, locul, limba, religia, numele şi clasa („casta“) pot face obiectul unei ulterioare negocieri cu libertatea mea şi pot fi contestate, anulate şi înlocuite prin propria mea decizie. Pot să mă mut din locul în care m-am născut şi să mă aşez în altul, pot să mă fixez în altă limbă sau să trec la altă religie, după cum atîrnă pînă la urmă de mine să-mi modific statutul social.

Înainte de a alege, înainte de a tăia în stofa posibilului şi de a da contur suitei de acte care alcătuiesc conţinutul unei vieţi, libertatea mea se manifestă ca atitudine faţă de hotarele primite, ca libertate care se întoarce asupra zestrei mele şi o consideră în implacabilul sau în reformulabilul ei. Înainte de a-mi da formă sau de a da formă la tot ce mă înconjoară, pot – sau pot să nu fiu – în acord cu setul de limite primit şi pot să-mi construiesc viaţa în armonie sau în intim dezacord cu tot ce mi s-a dat. Pot să accept ca atare elementele fondului intim-străin, pot să accept parte din ele, după cum pot să nu mă împac cu nimic din tot ce mă precede. Nu sînt nefericit din pricina determinaţiilor asupra cărora nu pot reveni, nu simt nevoia să schimb nimic din cele asupra cărora aş putea reveni. Sau, dimpotrivă, sufăr pentru ceea ce nu mai pot schimba, mă grăbesc să modific determinaţiile asupra cărora pot reveni. Pot să-mi accept sau să-mi detest chipul şi înzestrarea mentală, pot să-mi doresc alţi părinţi, să tînjesc după alt tărîm, să-mi repudiez neamul, să regret că m-am născut în acest secol, să visez că sînt alb, în vreme ce sînt negru, să-mi resimt numele ca pe un blestem, să-mi detest apartenenţa la masculinitate sau la feminitate. Pot deci să nu mă împac cu hotarul pe care îl am şi să-mi doresc un altul, după cum pot să contest prestigiul oricărui hotar: să repudiez sexualitatea în principiu şi să resimt tentaţia androginului; să nu-mi priască nici un loc, să fiu distopic, mînat de instinctul apodemiei, etern rătăcitor; să nu mă simt bine în nici un trib al lumii, să vreau să-mi pierd orice rădăcină.

Însă acest mod de a considera setul de limite primit – contestarea unei forme anume în care eşti fixat sau contestarea a tot ce te fixează – este opera tardivă a libertăţii, care ajunge să funcţioneze revizionist sau insurecţional, înlăuntrul unui model cultural bine determinat (umanismul, romantismul). Divorţul faţă de ceea ce a devenit al tău printr-o conferire străină, precum şi insatisfacţia care îl însoţeşte nu dau regula felului în care eu îmi consider hotarele primite. Cel mai adesea elementul care predomină în această evaluare este acordul, familiaritatea cu, acomodarea. Accentul cade în această evaluare pe „intim“, şi nu pe „străin“. Din capul locului eu mă identific – şi mă identific iraţional – cu tot ce-mi aparţine venind de dinaintea mea. Trupul meu, chiar fără să-mi placă, îl iubesc pentru că este al meu; locul naşterii, numele, tribalitatea etc. sînt deopotrivă acceptate pentru că au, toate, aura prestigiului suprem: prestigiul eului meu. Mintea pe care o am, bună-rea, este a mea; limba în care am vorbit de la bun început e limba mea; zeii la care m-am rugat mai întîi sînt ai mei.

Tot ce este „al meu“ este cel mai aproape de mine şi de aceea acordul cu tot ce-mi aparţine în chip intim este îndeobşte total. Identificarea cu setul de limite al fondului intim-străin se face în mod spontan şi tocmai această identificare este temeiul agresivităţii.

Pare curios, la prima vedere, faptul că acordul cu hotarele proprii poate lua forma agresivă a excluderii: excluderea a tot ce cade în afara determinaţiilor mele. Pentru că tot ce cade în afara acestor determinaţii continuă să rămînă în perimetrul identităţii mai vaste numite „om“. Oricît aş fi de diferit prin constelaţia celor douăsprezece elemente ale fondului intim-străin, nu pot să mă împiedic să constat că oricine altcineva participă, la rîndul lui, la aceleaşi douăsprezece determinaţii, fiind în felul acesta, ca şi mine, om: şi altul este bărbat sau femeie, şi altul are un trup şi o minte, şi altul are o ascendenţă, vorbeşte o limbă şi s-a născut undeva. Altul, în virtutea aceloraşi douăsprezece determinaţii, este identic cu mine, este om. Altul este de aceea altul identic, identic prin calitatea unică de om şi prin cele douăsprezece limite pe care această calitate, oriunde şi oricînd, le implică. Cum e atunci cu putinţă ca însuşi temeiul identităţii să devină unul al excluderii şi agresivităţii? Cum poate altul identic să se transforme în altul diferit, de vreme ce a fi om înseamnă a participa la cele douăsprezece elemente ale fondului intim-străin şi de vreme ce participarea la cele douăsprezece elemente ne cufundă în vasta identitate a calităţii de om? Unde apare diferenţa, ca sursă a excluderii şi agresivităţii, înlăuntrul acestei identităţi?

S-ar părea că nici o identitate nu e îndeajuns de puternică pentru a estompa diferenţa şi alteritatea existente în sînul ei. Desigur, altul e identic cu mine prin calitatea sa de om şi prin setul de determinaţii pe care îl are, identic cu al meu: şi el vorbeşte o limbă, şi el are un sex, şi el are o religie, şi el s-a născut undeva. Dar el vorbeşte altă limbă (poloneza, şi nu suedeza), are alt sex (e femeie, şi nu bărbat), are altă religie (e islamic, şi nu creştin), s-a născut în altă ţară. Altul este, desigur, altul identic, dar în acelaşi timp identicul acesta este altul. Iar identicul care este altul (altă limbă, alţi părinţi, alt sex, altă naţie etc.) e straniu, e stranietatea, e străinul, e cel din atîtea puncte de vedere (din cele douăsprezece care ne unesc, dar care totodată ne despart) diferit de mine. Pentru mine, ca bărbat, femeia e stranie şi străină (atît de stranie încît sfîrşeşte prin a deveni „mister“), pentru mine, ca european, asiaticul e straniu şi străin (şi pînă la urmă un „mister asiatic“), pentru mine, ca om al secolului XX, un om din Evul Mediu este atît de straniu încît este alt om. Străinul este altul a

cărui identitate, comună cu a mea, se pierde în spatele a ceea ce el are diferit de mine. La limită, tot ceea ce cade în afara eului meu îmi este străin.

Sînt atît de bine închis în diferenţa limitelor mele, încît identitatea pe care o împart cu ceilalţi devine insesizabilă. Firescul a ceea ce sînt transformă în nefiresc tot ceea ce e altfel decît mine. Totul, în mine, este acord cu cele douăsprezece limite care mă determină în concreteţea lor, dar acest acord se însoţeşte cu opreliştea absolută ca acelaşi drept să şi-l asume şi altul. („Cum e cu putinţă să fii persan?“ – „Cum e cu putinţă să fii francez?“) Există o superioritate prostească pe care ţi-o dă limita proprie şi care face ca evaluarea oricărei alte limite să se mişte între condescendenţă şi adversitate. Dispreţul nemărturisit al contemporanilor faţă de oamenii altor vremi („sărmanii oameni din Evul Mediu!“), stupoarea în faţa altor zei, contrarierea pe care o provoacă în noi obiceiurile altei naţii, perplexitatea în faţa cuvintelor altei limbi, exaltarea în faţa peisajului autohton – vin toate din identificarea spontană cu sistemul meu de limite.

Pentru că acest sistem captează tot ce e particular în noi, eu nu mă mai pot identifica cu calitatea integratoare de om. Există de aceea în mod latent un terorism al limitei proprii, o formă spontană de expansiune şi de impunere a ei. Logica propriei mele clase tinde să devină universală, logica naţiei mele la fel, zeii mei se cuvine să devină ai tuturor, forma minţii, ba chiar şi a capului cu care gîndesc, tind să devină exclusive. La calitatea de om, care nu are de partea ei decît forţa plăpîndă a abstracţiei, trebuie să ajung, după ce parcurg – mijlocit şi raţional – calea dificilă a transferului şi analogiei, pe cînd în hotarul primit, care are de partea lui vigoarea concretului, mă aflu instalat din capul locului fără nici un efort. Orice mare conflict are la bază dificultatea de a accede la abstracţia „om“ şi de a stăpîni exaltarea diferenţelor care mi-au fost conferite şi cu care mă identific în chip spontan şi iraţional. Identitatea (OM) şi diferenţa (cele douăsprezece determinaţii) nu stau niciodată în cumpănă. Ar fi nevoie de o uriaşă îmbrăţişare, de ştergerea a tot ce este diferit, de topirea tuturor hotarelor pe o cale afectivă, pentru ca elementele fondului intim-străin să-şi piardă forţa negativă. Doar democraţia în faţa morţii şi a lui Dumnezeu (acest punct suprem de anulare a diferenţelor) îmi aduce aminte de hotarul finitudinii şi al faptului de a fi om, pe care orgoliul închiderii în determinaţiile mele mă face la tot pasul să îl dau uitării.

Dar ce loc ocupă, în constelaţia elementelor fondului intim-străin, libertatea?

Am văzut că libertatea este singura dintre limitele primite (ea mi-a fost conferită şi vine, ca şi celelalte limite, de dinaintea alegerii mele) în virtutea căreia pot alege şi prin care, alegînd, pot la rîndul meu să instituí limite. Numai că libertatea ca facultate a alegerii nu se poate exersa „liber“, ci doar îngrădită de celelalte limite care alcătuiesc fondul intim-străin. Sînt acestea singurele limite care îngrădesc – şi totodată fac cu putinţă – exerciţiul libertăţii şi care, făcînd-o să depindă de..., o transformă în libertate gravitaţională?

Libertatea ca alegere nu se poate exersa decît în măsura în care se bazează pe conştiinţa existenţei unor posibilităţi variate, a căror realizare depinde numai de mine – pe conştiinţa existenţei posibilităţilor mele. Libertatea este putinţa de a alege între mai multe posibilităţi ale mele. Ceea ce înseamnă că, pentru a putea alege, eu trebuie să trec mai întîi în revistă posibilităţile dintre care pot alege. Inventarul posibilităţilor, care este premisa putinţei de a alege şi condiţia ei, este limita pe care o implică libertatea gravitaţională şi care o însoţeşte prin însăşi esenţa ei; pentru că inventarul posibilităţilor înlăuntrul cărora alegerea se poate exersa este în mod fatal finit (infinitul nu e inventariabil), şi el constituie în sine însuşi o limită. Libertatea, ca libertate gravitaţională, nu este îngrădită numai de setul predeterminat al limitelor fondului intim-străin, ci şi de setul finit al posibilităţilor între care aleg. Profesiunea asupra căreia mă opresc este una dintre profesiunile inventariabile care îmi stau la îndemînă. Această profesiune, odată aleasă, este limita pe care mi-o dau în chip liber (e hotarul care rezultă din hotărîrea mea), dar este o limită pe care mi-o dau dintr-un număr limitat de posibilităţi. Eu decid, hotărăsc, aleg – deci sînt liber –, dar decid instituind o limită dinlăuntrul unui set (limitat) de limite eligibile. „Limita inventarului“ – cîmpul finit de posibilităţi în care se mişcă alegerea mea – este, alături de limita elementelor fondului intim-străin, cea de-a doua faţă gravitaţională a libertăţii. Libertatea se exersează ca libertate pe de-o parte prinsă în cele douăsprezece determinaţii, pe de altă parte în propriile sale limite de alegere.

Numai că această limitare a libertăţii în cîmpul alegerii este compensată de redeschiderea libertăţii în spaţiul îngrădirilor iniţiale pe care le marchează elementele fondului intim-străin. Am văzut că libertatea se poate întoarce asupra acestor elemente şi le poate considera şi reconsidera. În primă instanţă eu descopăr că sînt centrat (fixat) pe cele douăsprezece determinaţii ale fondului intim-străin: sînt centrat pe sexul meu, pe naţiunea

mea, pe limba mea etc. Sînt „centrat“ în măsura în care consider că axa lumii trece, de pildă, prin satul meu, prin masculinitatea mea, prin cuvintele graiului meu sau prin zeii religiei mele. Apoi descopăr că există alte sate, alte obiceiuri, alte limbi, alte peisaje, alte seminţii, alte altare şi că prin toate acestea trece de asemenea o „axă a lumii“. Din acest moment centrarea mea se relativizează, ea devine inventariabilă, numărabilă în rînd cu celelalte centrări existente. Ceea ce survine în urma conştientizării diversităţii centrărilor este o descentrare. Această descentrare îmi deschide dintr-o dată cîmpul alegerii şi ceea ce mi-a fost dat poate fi comparat, reevaluat şi, în final, poate deveni obiect al unei decizii: rămîn în centrarea iniţială – dar de astă dată ea devine o centrare aleasă (şi nu doar conferită) – sau o repudiez, alegînd o altă limbă, un alt trib, un alt nume, ba chiar – refuzînd calitatea de contemporan – refugiul în altă epocă, trecută sau viitoare. Descentrarea poate fi urmată în acest caz de o re-centrare. Eu rămîn să fiu centrat pe o limbă, pe o religie şi pe un nume, dar pe altă limbă, pe altă religie şi pe alt nume, pe care de astă dată eu le-am ales. Recentrarea este o ajustare a elementelor fondului intim-străin.

OBSERVAŢIE. Sursa fanatismului este centrarea care nu a fost confruntată cu alte zări ale lumii, care nu ajunge la comparaţie, care nu se poate relativiza, pe scurt centrarea căreia descentrarea îi este refuzată. Eu nu pot ajunge astfel la gîndul generos că în cîntarul mare al lumii toate concretizările elementelor fondului intim-străin atîrnă la fel şi că, de aceea, ele sînt egal îndreptăţite. Descentrarea nu înseamnă pierderea centrării, ci reaşezarea în sistemul de limite primite cu un spor de toleranţă faţă de celelalte centrări şi cu gîndul că propria ta centrare nu e pînă la urmă decît rodul unui hazard („s-ar fi putut şi altfel“).

Sursa fanatismului poate fi deopotrivă recentrarea: de vreme ce am intervenit acolo unde se alesese pentru mine şi am rectificat, prin re-alegerea mea, conturul inaugural al eului meu, eu iubesc cu o pasiune sporită rezultatul acestui gest categoric ca dovadă tardivă a libertăţii mele. Recentrarea este fapta orgolioasă a eului care a realizat un transplant de libertate în spaţiul predeterminării: ceea ce provine de dinaintea alegerii proprii suferă o redefinire în spaţiul deciziei mele. Recentrarea operează astfel o deplasare de sursă: limba, zeii, tribul, locul etc. nu mai provin dintr-o sursă anonimă, ci îşi au originea în decizia eului meu. Tocmai această deplasare de sursă trebuie confirmată în fanatismul recentrării: eu trebuie să-mi dovedesc, şi să dovedesc celorlalţi, că ceea ce am ales este mai bun decît ceea

ce se alesese pentru mine. De aceea voi fi habotnic cu noii zei la care eu am ales să mă închin şi voi folosi cu sporită îngrijire limba în care eu am ales să vorbesc şi să scriu. Fanatismul recentrării vine să înăbuşe în mine orice urmă de regret sau de îndoială cu privire la incizia pe care am făcut-o în perimetrul fondului intim-străin.

D E S P R E H O T A R Ş I H O T Ă R Î R E

Ceva este în măsura în care are hotare. Actul hotărîrii este actul ontologic suprem.

Se poate desigur imagina o lume a indistincţiei, a informului sau a inconstanţei, o lume în care totul se preschimbă înainte de a apuca să fie. Despre o asemenea lume a neaşezării s-ar putea spune că este, fără ca propriu-zis ea să şi fie. O lume de magme, de lichide, de aburi, de substanţe moi, de curgeri – pe scurt, o lume indecisă, nedesluşită, în care nu a apărut nici un hotar, este mai degrabă o lume a prefiinţei. O lume în care „ceva“ nu poate fi distins de „altceva“, în care nu există nici o formă fermă, în care deci nimic stabil nu există, o lume nicicum închegată, fără să fie o lume a nefiinţei, nu este încă una a fiinţei.

Apariţia hotarului într-o astfel de lume echivalează cu actul de naştere al fiinţei. Abia o dată cu apariţia lui se poate vorbi de cele ce sînt: de ape, pămînturi, ceruri, planete, de plante, animale şi oameni – de „lucruri“. Un lucru este, în mod absolut, cîtă vreme persistă în hotarul lui, şi el încetează să fie o dată cu destrămarea acestuia. Un lucru este prin identitatea pe care i-o conferă propriul hotar: căci datorită acestuia el este acest lucru inconfundabil, şi nu un altul. El are acum o formă care îi aparţine doar lui şi el este în virtutea acestei forme chiar. Dacă s-ar putea imagina o lume de forme neschimbătoare şi incoruptibile, atunci această lume ar echivala cu o regiune a fiinţei absolute şi eterne. Aici lucrurile ar rămîne identice cu ele însele, în virtutea hotarului care le determină şi care nu se şterge niciodată; o lume de alcătuiri indestructibile.

Dar noi nu cunoaştem o asemenea lume.ÊPentru noi, care la rîndul nostru sîntem în propriile noastre hotare de fiinţe finite, faptul de a fi se rezumă la toate cele cîte apucă să fie o vreme, adică să aibă o vreme propriul lor hotar. Ceea ce se perpetuează este tiparul în care aceste hotare se nasc. Tiparul – prototipul, modelul, arhetipul – reprezintă eternitatea invizibilă a hotarelor trecătoare. O specie este cîtă vreme tiparul ei se distribuie şi revine în hotarele fiecărui exemplar al speciei. Tiparul reprezintă garanţia perpetuării hotarului în exemplare multiple. El este un principiu de economie al fiinţei; datorită lui, fiinţa devine numărabilă. Faptul de a fi este infinit la nivelul reiterării exemplarelor în cadrul speciilor,

dar este finit la nivelul speciilor înseşi. Cu alte cuvinte, el este finit din perspectiva tiparului (regnurile fiinţei sînt limitate ca număr), dar este infinit din perspectiva indivizilor care, la nivelul hotarelor ce le sînt proprii, multiplică indefinit tiparul.

Nu putem spune ce anume este în mai mare măsură: tiparul care se reiterează în fiecare exemplar, ori hotarul fiecărui lucru în virtutea căruia tiparul se afirmă încă o dată; pentru că, în fiecare lucru, noi sesizăm simultan hotarul şi tiparul lui, varietatea lui distinctă şi uniformitatea şi indistincţia lui. Pe de-o parte sîntem înclinaţi să vedem excelenţa fiinţei în ceea ce este inconfundabil şi neînlocuibil, deci în principiul individualului. În acest caz, unicitatea pe care o presupune hotarul intră în opoziţie cu serialitatea tiparului, ceva fiind în mai mare măsură tocmai pentru că a reuşit să iasă din repetiţie. Pe de altă parte, serialitatea tiparului funcţionează ca simulacru al eternităţii şi ne familiarizează cu ideea de constanţă a fiinţei.

Dar deosebirea dintre tipar şi hotar este în primă instanţă lipsită de însemnătate pentru ceea ce urmărim aici; ea introduce doar problema unei extensii temporale, fără să modifice faptul că ceva este numai în măsura în care suferă un proces de contragere şi limitare. Ceea ce interesează este doar faptul limitării ca atare prin raport cu cel de a fi, şi nu eternitatea sau caracterul trecător al acestui fapt. Faptul că un lucru prinde contur o clipă, o vreme sau un timp nedefinit apare drept accidental în raport cu apariţia conturului însuşi.

Cum anume apare acest hotar, dacă el este indus de cineva, de ceva sau de nimeni, dacă el este dat „din afară“, dacă este rezultatul unei geometrii divine care desparte apele, pămîntul şi cerul sau dacă, dimpotrivă, este rezultatul unui proces subtil, în care hotarul pare că „se dă“ singur – este un lucru la care, în fond, nu se poate răspunde. Oricum, hotarul este dat sau primit, indiferent dacă el este efectul unei raţionalităţi „oarbe“ sau proiecţia liberă a unui spirit divin. Orice lucru este „hotărît“ de la bun început, în măsura în care el a primit hotarul care-l constituie şi în virtutea căruia el este ceea ce este. Tocmai pentru că au primit hotare, pentru că nimic nu mai e de clintit în starea lor, pentru că totul este fest, ferm şi nemodificabil – „lucrurile sînt hotărîte“. Ele sînt hotărîte „din eternitate“ şi „de la începutul lumii“; ele sînt hotărîte „o dată pentru totdeauna“.

În măsura în care este un „lucru“, omul este, la rîndul lui, „hotărît“. El a primit, am văzut, hotare: el este, el este finit, el este conştient de faptul că este, el aparţine unui sex,

unei rase, unei epoci etc. El este totodată liber. Şi pentru că este liber, pentru că libertatea este hotarul pe care el nu-l împarte cu nici un alt „lucru“ sau care îl desparte de toate celelalte „lucruri“, el este singurul „lucru“ care este altceva decît un lucru. El este lucrul care la rîndul lui, pe lîngă hotarele primite, poate da şi îşi poate da hotare. El este singurul dintre lucruri care poate hotărî. În cazul lui, „a fi hotărît“ are pentru prima oară un dublu sens: pe de-o parte, am primit hotare din afara mea; pe de alta, am primit hotare din interior, mi-am dat hotare, m-am hotărît şi sînt hotărît. Faptul că noi nu sîntem „o dată pentru totdeauna“, faptul că sîntem în nesfîrşite feluri, imprevizibile, uimitoare, contradictorii, provine din varietatea felurilor în care ne putem şi putem hotărî, în care ne putem şi putem da singuri hotare. Dacă hotarul este cel care dă identitate unui lucru, atunci noi ne definim neîncetat prin felul în care, hotărîndu-ne şi hotărînd, ne dăm şi dăm de fiecare dată hotare. Despre un om nu se poate spune ce este decît după ce el a fost, la capătul tuturor hotărîrilor sale, împlinite şi neîmplinite, cînd suma reuşitelor şi eşecurilor sale poate fi făcută.

Desigur, în măsura în care a primit deja hotare, omul este „de mai înainte“, el este voraus-bestimmt, este „pre-determinat“, „hotărît de mai înainte“. Dar în felul acesta el nu este încă în întregime, ba chiar el este în felul acesta doar propria lui premisă, el urmînd abia să devină ceea ce va fi, cînd va fi mai mult decît predeterminarea sa. Faptul că fiinţa lui este scindată, la nivelul hotarului său, între un „de mai înainte“ şi un „mai apoi“, faptul că acest „mai apoi“ îi aparţine şi este hotarul adăugat prin hotărîrea sa – creează originalitatea fiinţei lui şi conferă însuşi faptului de a fi o originalitate în genere. Dumnezeu sau natura, sau societatea au hotărît, cu libertatea lor, nelibertatea hotarelor mele; ei m-au hotărît „de dinaintea mea“. Dar este rîndul meu apoi să hotărăsc, cu libertatea care mi-a fost hotărîtă, alte hotare, hotarele hotărîrilor mele. Hotărîrea este trecerea hotarului în registrul libertăţii, „punerea“ lui – ca expresie a conştiinţei voluntare şi libere. La nivelul conştiinţei, problema hotarului se transformă în problemă a hotărîrii, deci a actului de a da şi a pune hotare.

Pentru că este acel „lucru“ care, hotărît fiind prin libertate, poate la rîndul lui să hotărască, omul este singura fiinţă care iese din jocul repetiţiei şi care încetează să reproducă, prin fiecare individ, tiparul. Căci suita hotărîrilor ce alcătuieşte un destin este o construcţie originală care asigură posibilitatea creaţiei infinite, diversificînd-o în chiar clipa în care ea părea că se închide o dată cu omul. Faţă de istoria vieţii speciilor, unde în spatele

aparentei diversităţi domneşte serialitatea ca monotonie infinită a tiparului, spectacolul omenirii ca istorie a destinelor produce diversitatea infinită în spatele identităţii aparente. Fiecare destin este o explozie de noutate care, ea singură, echivalează cu survenirea unei specii în istoria generală a vieţii. Ca modalitate de creatio continua, spaţiul hotărîrii devine unul al surprizei şi prilej al uimirii nesfîrşite. Fiinţă a hotărîrii, omul se defineşte printr-un hotar care nu poate fi înseriat şi care nu se mai distribuie în exemplarele speciei. Pentru că acum hotarul nu mai poate fi redus la tipar, omul rămîne o fiinţă a unicităţii.

După cum „a hotărî“, ca „fapt de a da hotare“, se poate raporta fie la mine, fie la ceva din afara mea, se pot distinge următoarele moduri ale hotărîrii: 1) a hotărî în privinţa ta (= a te hotărî); 2) a hotărî în privinţa unui lucru; 3) a hotărî în privinţa cuiva; 4) a hotărî în privinţa multora.

În măsura în care, în toate aceste cazuri, hotărîrea implică crearea permanentă a hotarului, modularea lui la nivelul libertăţii, se poate vorbi, acum pentru prima oară, de o plasticitate a hotarului. Ne modelăm pe noi şi ceea ce este diferit de noi, luăm şi dăm forme prin lumea nesfîrşită de proiecte din care se alcătuieşte viaţa noastră. Cu fiecare proiect şi cu fiecare act, împrăştiem în jurul nostru hotare. Ne hotărîm, hotărîm şi ne lăsăm hotărîţi.

Dar acest fel al nostru de a fi presupune faptul de a ne afla în permanenţă dincolo de noi. Sîntem mereu înaintea noastră, sîntem în pasul plănuit, în forma visată, în hotarul rîvnit. Trăim în raza voinţei, dorinţei, hotărîrii, libertăţii. Trăim în acest mănunchi de raze, în acest fascicul care ne precede, care ne scoate din noi, cerîndu-ne să-i parcurgem spaţiul de lumină. Hotarul e mereu de atins şi noi ieşim din noi, depăşindu-ne către un nou hotar. Sîntem această identitate mobilă, prinşi în cursa fără sfîrşit a secvenţelor „de depăşit–de atins“. De aceea, orice depăşire a limitei este o depăşire a noastră către noi, este succesiva noastră de-finire. Pentru că nu sîntem niciodată în odihnă, pentru că sîntem mereu în proiect, sîntem mereu în alt loc decît în cel în care ne aflăm. Sîntem fiinţa indefinită care se defineşte liber în raza neaşezării sale. Sîntem mereu în faţa următorului hotar de atins, mereu în faţa noastră, sîntem fără încetare preluaţi în proiect. Orice hotărîre, orice instituire de hotare este o preluare în proiect. Proiectul este expresia plasticităţii hotarului care ne defineşte succesiv înlăuntrul destinului nostru de fiinţe conştiente finite.

Esenţa preluării în proiect este puterea. Puterea ca preluare în proiect începe de la eul propriu. Supunerea eului la proiectul propriu este prima formă a puterii. Mă preiau în proiect, mă supun hotărîrii mele, îmi dau hotare, mă hotărăsc şi sînt la nivelul liberei mele instituiri. Dar cine sînt „eu", acela pe care îl preiau în proiect şi care precede orice preluare în proiect? Acest „eu" gol, care premerge oricărui proiect şi pe care abia urmează să-l preiau în proiect, îl descopăr în frică. În frică, fiinţa mea se „reculege" între hotarele primite. Acum, în frică, eu mă descopăr în goliciunea mea de exemplar al speciei. Cel ce rămîne în frică se regăseşte între hotarele pe care nu el şi le-a dat. Din punctul de vedere al libertăţii, al instituirii de hotare, el este încă nimic. Frica trasează hotarele predeterminării noastre; în ele nu ne păstrăm decît fiinţa primită. Sîntem, astfel, fără ca, omeneşte, să începem să fim. Primul pas pe care îl face copilul, în măsura în care reprezintă prima înfrîngere a fricii şi prima ieşire din hotarul primit al imobilităţii sale, este prima zvîcnire a libertăţii, primul hotar propus şi atins, primul simulacru de proiect şi de preluare de sine în proiect. Acest „eu" gol, care premerge oricărui proiect şi care se refuză oricărei preluări în proiect, îl descopăr apoi în lene. Acest „eu" gol, care apare la capătul oricărei neizbutite preluări în proiect, care rămîne, neputincios, în faţa hotarelor propuse şi neatinse, îl descopăr deopotrivă în ratare şi în bovarism.

Dar pentru că hotărîrea poate să fie şi hotărîre în privinţa altuia, orice preluare în proiect poate să fie o ieşire din graniţele proprii, poate să fie o depăşire de hotar spre hotarele altuia. Pentru a-mi da hotare, am acum nevoie de hotarele „celuilalt"; „celălalt" este implicat în auto-definirea mea şi, ca atare, el este preluat în proiectul meu, în libertatea hotărîrii mele. Celălalt, cu libertatea lui sau cu năzuinţa lui de libertate, şi atunci cu acceptarea supunerii lui, se defineşte, la rîndul lui, în cadrul proiectului meu, îşi primeşte hotare prin preluarea lui în hotarele acestui proiect. Celălalt recunoaşte autoritatea hotărîrii mele, se lasă în chip liber preluat şi hotărît de ea şi îşi primeşte sau îşi sporeşte astfel libertatea prin această prealabilă supunere.

Vastitatea proiectului şi a preluării în proiect poate să meargă de la un „altul" simplu, pînă la „mulţi" şi pînă la omenirea toată. Ea poate să exprime fie îmbrăţişarea tandră şi convingătoare a unei puteri reale, fie un delir al puterii, o putere pervertită, în care preluarea în proiect se face prin hotare şi hotărîri impuse. Nimeni, în afara celui ce preia, nu se mai

recunoaşte şi nu se mai defineşte în această preluare silnică. Dobîndind hotare impuse, cel preluat pierde hotarele proprii, devine în întregime plăsmuirea celui ce preia – în care, nerecunoscîndu-se, el nu mai este. El a devenit pur şi simplu nimeni. Proiectul care îi preia în el pe toţi poate să sfîrşească astfel prin a nu prelua de fapt pe nimeni. În lăcomia vastităţii sale, în supradimensionarea hotarelor sale pînă la scara unui eu colosal, proiectul care îi preia în sine pe toţi poate tot atît de bine să-i înfiinţeze sau să-i ucidă pe toţi.

Preluarea silnică în proiect se soldează cu reapariţia tiparului. În spaţiul uman, tiparul nu poate să reapară decît prin existenţa unui proiect devastator al uniformizării. Cel care hotărăşte pentru mulţi poate transforma hotărîrea sa în tipar şi uni-formă. Uniforma anunţă că acela care o poartă a renunţat la voinţa şi hotărîrea sa, că el se defineşte printr-un hotar mai vast, care-l cuprinde pe el şi pe alţii deopotrivă. Uniforma este emblema vastităţii hotarului şi a absenţei hotarului propriu.

Vedem deci cum în esenţa oricărei hotărîri rezidă această ambiguitate a preluării în proiect. Căci orice hotărîre în privinţa a ceva sau a cuiva poate să se manifeste ca o cuprindere care îmbrăţişează şi sporeşte sau ca una care înghite anihilînd. Ea poate acţiona ca limită acceptată sau ca limită impusă; ea poate defini, spori şi împlini sau poate mutila, uniformiza şi desfiinţa. De aceea, pentru că în orice hotărîre se joacă destinul de fiinţă al cuiva, pentru că în joc sînt hotarele lucrurilor, ale mele sau ale celuilalt, orice hotărîre se naşte în raza răspunderii şi a vinii.

LIBERTATEA CA PRELUARE ÎN PROIECT

A hotărî în privinţa sa (a se hotărî)

Frica şi libertatea

Îmi este frică să ies afară; e noapte, e furtună, casa mea se află la marginea satului, lîngă cimitir. Îmi este frică de necunoscutul nopţii, de tot ce poate aduce ea, de tot ce mă poate surprinde şi ameninţa: de un cîine, de un fulger, de un răufăcător, de spectrele în care nu cred, dar care ies din adîncul meu fără voia mea. Nu le pot stăpîni. Şi nu-mi pot stăpîni frica aceasta care se ridică în mine orice aş face şi orice aş gîndi. Fiind instinctuală, ea mă domină de dinaintea mea şi din adîncul meu. În noapte e posibilul primejdiei, răul diversificat, neştiut ca atare, răul care poate lua o întruchipare sau alta din multele întruchipări pe care le poate lua răul. Însăşi noaptea, cu necunoscutul ei, mă ameninţă. Nu ştiu exact de ce anume îmi e frică. Îmi e frică de mai multe lucruri deodată, care toate, în egală măsură, se pot întîmpla. Le ştiu din poveştile copilăriei, din întîmplările adevărate, petrecute altcîndva, altunde, dar tot noaptea, tot într-un sat. Ele se pot repeta de astă dată aici, cu mine. Frica aceasta se naşte nu din iminenţa primejdiei, ci din posibilul ei, ştiut, experimentat şi verificat ca atare de alţii. Nu primejdia reală, ci doar proiecţia ei mă înspăimîntă şi mă domină. Şi dominîndu-mă, eu nu sînt liber.

Am luat o hotărîre. Această hotărîre îmi tulbură liniştea, îmi schimbă cursul vieţii, îmi primejduieşte însăşi viaţa. Nu este o hotărîre prin care doar risc, ci una în care am certitudinea deznodămîntului nefast. Hotărîndu-mă astfel, nimic bun nu mă poate aştepta. Primejdia care mă ameninţă acum este la fel de concretă ca aceea pe care o trăiesc într-o avalanşă, într-un cutremur sau într-un atac la drumul mare. Numai că de data aceasta eu sînt cel care o provoacă; ea este înscrisă de la bun început în însăşi hotărîrea mea. Hotărîrea mea este avalanşa, cutremurul, atacul la drumul mare. M-am expus primejdiei cu bună ştiinţă,

mi-am asumat-o, am făcut-o să se nască şi mă duc în întîmpinarea ei. Făcînd astfel sînt curajos. Făcînd astfel îmi este totodată frică.

Dar frica aceasta, care este o componentă a curajului, care s-a născut din libertatea hotărîrii mele, frica aceasta pe care mi-o asum laolaltă cu efectul hotărîrii mele, frica aceasta care însoţeşte aşteptarea deznodămîntului implacabil pe care, hotărîndu-mă, eu l-am provocat – este altceva decît frica resimţită noaptea, într-o pădure sau la marginea satului, lîngă un cimitir. Frica aceasta nu mă surprinde; ea este prevăzută, ştiută, aşteptată. Ea s-a desprins din gestul meu şi face parte din scenariul hotărîrii mele. Ea este aşteptarea înfrigurată a desăvîrşirii acestui scenariu, frică dramatică, desfăşurată. Spre deosebire de frica cealaltă, care nu a părăsit sfera instinctului şi pe care o împărtăşesc cu tot ce este animal, frica aceasta a intrat în ordinea libertăţii şi este frica autentic umană. Ea este acompaniamentul necesar al oricărei hotărîri luate în „spaimă şi cutremur“. Din clipa în care, dînd dovadă de curaj, m-am hotărît, am riscat sau m-am expus unei primejdii implacabile, se naşte în mine frica. Doar cel care s-a hotărît ştie ce este, omeneşte, frica. „A nu şti ce este frica“ nu e un semn al prezenţei curajului, ci al ignorării primejdiei, iar cel care nu cunoaşte frica nu cunoaşte, deopotrivă, curajul. Căci a avea curaj înseamnă a şti ce este frica – şi a te hotărî. Frica autentică este un instinct negociabil la nivelul libertăţii. Pentru că face parte din economia hotărîrii primejdioase şi a curajului, pentru că se naşte o dată cu ele, ea devine frică liberă. Frica liberă este frică învinsă şi de aceea, în mod esenţial, curaj.

Pe măsură ce frica se desfăşoară şi creşte în desfăşurarea ei, eu mă adun în mine. Aşteptînd deznodămîntul pe care hotărîrea mea l-a proiectat, toată fiinţa mea se adună în frică. Însăşi această aşteptare înfrigurată determină strîngerea mea în mine. Frica este punctul de supremă concentraţie a fiinţei mele dinaintea deznodămîntului nefast. De aceea, mai mult decît oriunde, în frică eu sînt. În timp ce mă adună între hotarele fiinţei mele, frica îi trasează şi îi măsoară acesteia teritoriul. Nici o parte din mine nu rămîne, desprinsă, în afara mea. Totul este retras aici, concentrat, compact, coerent. De-abia acum, în această contracţie de fiinţă, aflu cît de mult sînt. Ştiu că sînt, pentru că, fiindu-mi frică, sînt ameninţat să nu mai fiu. Şi în această ameninţare esenţială a fiinţei mele aflu cît de mare este povara lui „a fi“ şi cît de puţin liber sînt, tocmai pentru că atîrn de faptul de a fi. Pentru că sînt confruntat cu suprema mea condiţionare, cu însuşi faptul de a fi, în frică sînt cel mai

neliber. Povara lui „sînt“, sensul lui adînc gravitaţional, se dezvăluie în întregime în frică. În frică sînt, dar nu sînt liber, şi astfel, omeneşte, nu sînt. De aceea frica deschide totodată către forma cea mai înaltă a libertăţii: doar în măsura în care ea apare şi o înving, îmi dovedesc sau fac dovada faptului că ceva (în numele căruia o înving) este mai puternic decît condiţionarea mea; că eu sînt în altă parte decît în limitele condiţionării mele; că eu sînt liber faţă de suprema mea condiţionare, de însuşi faptul de a fi în nemijlocirea lui. A mă hotărî ştiind ce este frica înseamnă a putea să-mi pun în discuţie eul meu, fiinţa mea strînsă, prin frică, în propriul ei contur. În frică îmi negociez fiinţa; o pierd ca fiinţă pur şi simplu, ca să o pot cîştiga ca fiinţă liberă. Curajul este mersul prin frică înspre faptul de a fi liber: ceva este mai important decît faptul de a fi, şi acest „ceva“ este însăşi libertatea ca fel al meu adevărat de a fi. Cel curajos este cel căruia, fiindu-i frică, merge înainte. El se învinge pe el, după ce s-a proiectat în afară, în spaţiul faptei şi al primejdiei. El învinge în el grija instinctivă pentru limita lui, pentru eul lui ireductibil. Şi tocmai pentru că hotărîrea şi curajul pot cîştiga în faţa acestei griji, frica devine un instinct negociabil la nivelul libertăţii.

În frică survine deci o confruntare decisivă: între ceea ce este condiţionat în mine şi necondiţionarea mea.

În chip real şi ferm eu sînt mai întîi condiţionat: de faptul de a fi, de conştiinţa acestui fapt, de finitudinea mea. Fiind condiţionat astfel, eu sînt, desigur, condiţionat şi de libertatea mea. Dar spre deosebire de celelalte condiţionări, libertatea este condiţionarea care mă face să-mi obţin necondiţionarea; ea este condiţionarea care se exersează ca necondiţionare. Pe de altă parte, libertatea este condiţionarea care nu are acelaşi grad de realitate cu faptul de a fi, cu conştiinţa lui, cu finitudinea mea. Dimpotrivă, în primă instanţă, ea nu are defel realitate. Ea nu este o condiţionare care se manifestă în chip spontan ca necondiţionare, aşa cum celelalte condiţionări se manifestă în chip spontan drept condiţionări. Ea poate foarte bine să nu se manifeste. În acest sens, omul nu este liber „de la natură“; libertatea este în el simplă posibilitate, ca libertate reală ea trebuind mai întîi să fie cucerită. De-abia cînd e cucerită şi devine reală libertatea este afirmare a necondiţionării mele.

Dar cucerirea libertăţii se face în dialog cu frica. Pentru că în frică se adună întreaga noastră condiţionare sau, mai precis, pentru că în frică răzbate în mod nemijlocit suprema noastră condiţionare ca fapt de a fi, dialogul cu frica este dialogul libertăţii mele potenţiale

cu determinarea mea. Frica trasează conturul acestei condiţionări şi indică libertăţii termenul prin opoziţie cu care ea trebuie să se afirme, să iasă din condiţia posibilităţii şi să devină reală. Printre condiţionările din mijlocul cărora se manifestă, ea trebuie să facă dovada unicităţii sale, să arate că este condiţionare a necondiţionării.

Frica e cea care cheamă astfel libertatea, ca posibilitate a necondiţionării, să se manifeste. Ea, ca realitate a condiţionării, o cheamă pe aceasta cerîndu-i să o înfrîngă. Abia prin această înfrîngere necondiţionatul fiinţei umane iese la suprafaţă, devine real şi afirmă libertatea drept condiţie a fiinţei umane.

Dar nu fiecare dintre noi poate da curs acestei chemări. Parte dintre noi nici nu o aude şi nici nu ştie că ea există. Frica este atunci instalată în noi ca victorie tăcută a tuturor condiţionărilor noastre. De asemenea, parte dintre noi aude această chemare, încearcă să-i dea curs, dar nu poate înfrînge suprema condiţionare a faptului de a fi care se manifestă în frică. Sîntem atît de prinşi în faptul de a fi, încît frica ce se naşte în umbra lui este mereu temeinic protejată. Ea este protejată din chiar temeiul fiinţei noastre. Astfel încît sînt foarte puţini cei care pot coborî pînă la acest temei pentru a răspunde provocării fricii. Căci frica are de partea ei cel mai puternic aliat: faptul de a fi. De aceea faptului de a fi trebuie să i se opună un grad sporit de fiinţă pentru a înfrînge frica. Libertatea este gradul sporit de fiinţă care face cu putinţă înfrîngerea fricii.

Cel care poate ajunge la condiţionarea libertăţii ca formă supremă de necondiţionare este eroul. Pentru că şantajul faptului de a fi nu mai funcţionează în cazul lui şi pentru că frica îşi pierde astfel temeiul, forţa ei se destramă şi ea poate fi acum învinsă. Eroul nu opune fiinţei nimicul, ci alt mod de a fi, chiar dacă se întîmplă ca acesta să fie dobîndit prin moarte. Pentru că el este pregătit de moarte, pentru că poate reintegra nimicul, condiţionarea purului fapt de a fi îşi pierde acum puterea asupra lui. „A fi liber“ devine mai puternic decît faptul de a fi şi dovada acestei puteri se face, la limită, prin moarte. Iată de ce moartea poate să devină suprema ipostază a fiinţei. Alegerea nimicului în locul fiinţei se face nu de dragul nimicului, ci al unei alte calităţi a fiinţei: aleg să nu mai fiu, pentru a fi cu adevărat.

Dar frica – şi deopotrivă frica învinsă – este un concept de relaţie. În frică eu atîrn de fiinţa „celuilalt“, a celui care îmi provoacă frica. Este nevoie de „celălalt“ pentru ca frica să ia naştere şi este nevoie apoi de „celălalt“ pentru ca, în raport cu el, să-mi pot învinge frica

pe care el mi-a provocat-o. În primă instanţă se pare că „celălalt“ nu cunoaşte frica; el este doar cel care-o provoacă. Cîtă vreme sînt biruit de frică, „celălalt“ rămîne puternic: puterea lui se înalţă pe frica mea. Spectacolul fricii mele îl face pe „celălalt“ să fie neclintit în fiinţa lui şi sigur de sine. Dintre noi doi, doar eu ştiu ce înseamnă frica.

Însă din clipa în care frica este învinsă, ea afirmă cu o forţă neaşteptată voinţa şi libertatea celui curajos şi provoacă la rîndul ei, în calitatea ei de frică învinsă, frica: frica celuilalt. Pentru că „celălalt“ este nu numai cel care îmi provoacă frica, ci şi acela care îmi prilejuieşte înfrîngerea ei, el ajunge, la rîndul lui, să cunoască frica. Frica pe care eu am învins-o devine acum frica lui. „Celălalt“, cel care a provocat frica, este acum, prin replica violentă a celui care a învins-o, înfricoşat. Libertatea care se afirmă prin frică generează astfel scenariul întîlnirii dintre două frici: frica învinsă şi frica celuilalt. „Frica celuilalt“ este cu atît mai mare cu cît cel care a învins frica vine în faţa celuilalt „cu mîinile goale“. El este neînarmat şi forţa lui rezidă doar în ceea ce el are gata de moarte în el. Şi pentru că acesta este gata de moarte, celălalt preia şi sacrifică, în frica lui, ceea ce acesta îi oferă ca preţ al fricii învinse: viaţa lui. Aşa cum frica învinsă lasă să apară curajul, „frica celuilalt“ eliberează teroarea: el terorizează pentru că îi este frică. Pentru că „frica celuilalt“ este o stare perpetuă, teroarea nu poate să se manifeste intermitent: ea are perseverenţa acestei frici compacte şi este însăşi proiecţia ei. Teroarea se hrăneşte din iluzia că obiectul fricii, care provoacă şi întreţine teroarea, poate fi epuizat; de aceea, intensitatea ei este crescîndă şi ea corespunde traseului vertiginos al fricii celuilalt. Teroarea se instalează în exterior cu aceeaşi forţă cu care frica a prins rădăcini în fiinţa „celuilalt“. Caracteristica „fricii celuilalt“ constă în faptul că ea nu poate fi niciodată învinsă. Ea se alimentează la nesfîrşit din sîngele celui care o provoacă.

În teroare nu se mai păstrează decît aparenţa puterii. Sîngele pe care ea îl varsă este deja simptomul dispariţiei puterii. Pentru că puterea „celuilalt“ nu se putea înălţa decît pe frica mea, din clipa în care frica aceasta e învinsă, puterea „celuilalt“ dispare. Puternic nu este acum decît cel care s-a eliberat de frică. De abia acum, în libertatea lui, se manifestă esenţa puterii, în vreme ce în frica provocată nu se manifestase decît pervertirea ei. Căci puternic cu adevărat nu e decît cel care este liber. Aşa cum „frica celuilalt“ nu poate fi niciodată învinsă, puterea celui liber nu poate fi niciodată pierdută. El este puternic chiar

dacă moare şi este puternic chiar prin moartea lui, pe cînd celălalt este slab chiar dacă trăieşte şi este slab chiar prin teroare ca preţ al vieţii lui.

Nehotărîrea şi absenţa de destin

Pentru că mă smulge din categoriile impersonale ale speciei, orice hotărîre pe care o iau reprezintă naşterea violentă a eului: de îndată ce alţii au încetat să hotărască pentru mine, mă descopăr pe mine ca instanţă supremă a deciziei. Hotărîndu-mă, îmi apar ca punct ferm prin care mă definesc şi prin care îmi definesc relaţia mea cu lumea. Hotărîrea se mişcă pe terenul certitudinii: hotărîndu-mă, fac dovada faptului că ştiu ce am de făcut, că deţin certitudinea în privinţa actelor mele. Ele sînt „hotărîte", au primit hotar, contur, limită. Ele sînt acum compacte, strîns unite în ele însele – „coerente". Iar ele au primit configuraţie şi coerenţă dinlăuntrul meu chiar; eu sînt cel care le-a dat hotar, le-a „hotărît" aşa, le-a delimitat, eu sînt cel care le-a „tăiat", „tranşat" (decido), decupîndu-le din materialul amorf al gesturilor posibile, din posibilul vieţii mele, dîndu-i acesteia, de fiecare dată, contur. Mă hotărăsc, dau hotar actelor mele, fiecăruia în parte şi tuturor laolaltă, le fac astfel să fie şi în felul acesta, prin suita hotărîrilor mele, îmi dau un destin: actele mele nu rămîn izolate în conturul lor şi nu se opun unele altora; puse cap la cap, ele ţin împreună ca izvorîte din acelaşi eu, din aceeaşi voinţă, din aceeaşi certitudine; laolaltă, ele alcătuiesc ansamblul unei vieţi. Pînă atunci altceva şi alţii au hotărît pentru mine. Pînă să ajung să mă hotărăsc şi astfel să fiu eu, nu sînt decît conturul trasat din afara mea, sînt ceea ce s-a făcut din mine, desenul unei alte mîini, al unei alte voinţe, care a hotărît fără să mă întrebe. În schimb, hotărîrea luată în numele certitudinii pe care o deţin este limita pe care mi-o dau din interior şi în virtutea ei mă nasc şi sînt cel care sînt.

Dar deţin această certitudine? Spaţiul acela nedisimulat, în care orice contur şi orice detaliu apar în deplina claritate pe care le-o conferă lumina hotărîrii, nu există de fapt niciodată. Orice hotărîre se naşte în penumbra şovăielii; ea este prin esenţa ei crepusculară şi tocmai de aceea, în mod esenţial, nehotărîre. De îndată ce ies din categoriile impersonale ale speciei şi trebuie să hotărăsc singur, mă descopăr de fapt ca punct lipsit de fermitate. Căci singurul lucru cert este tocmai incertitudinea mea. Ceea ce descopăr acum este că hotărîrea

se mişcă pe fundalul incertitudinii. Tocmai pentru că există incertitudine, există îndoiala asupra fiecărei hotărîri. Şi tocmai pentru că există incertitudine, există răzgîndirea, faptul de a reveni asupra unei hotărîri. Pentru că hotărîrea se mişcă pe fundalul incertitudinii, pentru că există îndoiala şi răzgîndirea, se deschide posibilitatea nehotărîrii.

Întîlnirea cu mine însumi are deci loc în forma cea mai incomodă: aceea a neîntîlnirii, a eschivei pe care o induce nehotărîrea. În nehotărîre aflu că nu mă pot defini, că nu mă pot aduna în contururile unui eu sigur de sine şi de îndreptăţirea actelor sale. Dimpotrivă, eul meu se defineşte ca sumă a şovăielilor mele, el se disimulează în reţeaua ne-definirilor sale. Nehotărîrea este o ţinere în suspensie care suprimă posibilitatea oricărei auto-definiri. Pentru că este incapabilă să trimită la act, ea nu instituie decît negativitatea, absenţa. Întors către fondul de incertitudine al fiinţei mele, nu cunosc decît supliciul ruminaţiei nesfîrşite: „ce e de făcut?“

„Ce e de făcut?“ Această întrebare este o siglă a deliberării? Sau una a nehotărîrii? Care este distanţa care le desparte, acel spaţiu imperceptibil al insidiei, în care deliberarea se relaxează, pierde promptitudinea soluţiei şi devine nehotărîre? Nehotărîrea – această deliberare prelungită care se hrăneşte din dincoacele unei cunoaşteri ce nu va deveni niciodată gest.

Nehotărîrea apare în absenţa unor indicii ale acţiunii; nimic din afara mea nu trimite la „mai bine“ sau la „mai rău“; nimic nu e de ales, nimic nu e de evitat. Nehotărîrea este povara singurătăţii noastre în faţa prestigiului inaparent al oricărei soluţii. Într-un univers omogen – al binelui (sau al răului) care nu comportă grade – indecizia ar fi starea subiectivă perpetuă. Gîndul că orice aş face e bine, e la fel de bine, reprezintă, din punctul de vedere al purei capacităţi de a hotărî, un blocaj la fel de mare ca acela că orice aş face e rău. Însă pentru că asemenea universuri compacte, din care orice nuanţă a dispărut, nu există, pura nehotărîre epistemologică nu e cu putinţă. Adevărata nehotărîre este aceea în care blocajul intervine ca urmare a speranţei că pot evita răul şi a temerii că pot rata binele. Nehotărîrea este întotdeauna o nehotărîre existenţială, în care ceea ce se joacă este perspectiva ratării soluţiei optime. Nehotărîrea presupune existenţa unor nuanţe care pot fi în principiu distinse în vederea unei alegeri. Într-o lume dotată cu grade de bine şi de rău, problema este să nu cazi peste rău din neputinţa de a cunoaşte şi alege binele. Nehotărîrea existenţială este

crisparea provocată de conştiinţa riscului şi de spectrul regretului. Ceea ce urmează să fac nu este indiferent, pentru că nu orice aş face este la fel de bine sau de rău.

„Ce e de făcut?“ În spatele acestei întrebări se ascunde tortura pe care o induce în noi posibilul, faptul de a nu putea experimenta în spaţiul realului două sau mai multe dezlegări la o unică problemă existenţială. Nehotărîrea se hrăneşte din teroarea în faţa ireversibilităţii realului: de îndată ce mă voi hotărî, voi decide asupra unui curs al lucrurilor care le va exclude pe toate celelalte. Nu va mai fi nimic altceva de făcut. Nici o negociere, nici o revenire, nici o corecţie, nici o luare de la capăt nu vor mai fi cu putinţă. Această presiune a răspunderii în faţa cursului lucrurilor ce atîrnă de tine şi prin care îţi angajezi ireversibil viaţa ta sau pe a altora este suportul, deopotrivă ontologic şi moral, al nehotărîrii. Spaima de a nu găsi soluţia bună, unica soluţie.

Orice hotărîre implică o răspundere ontologică: care anume variantă a lui „a fi“ este mai bună, mai adevărată, mai frumoasă? Cel ce hotărăşte trebuie să judece în spaţiul posibilului, în cele din urmă să adjudece şi astfel să convoace fiinţa spre real. Cu fiecare hotărîre i se răpeşte fiinţei bogăţia posibilului şi i se dăruieşte sărăcia realului: de acum înainte asta şi numai asta va fi, din multele care ar fi putut fi. Dar lui a fi în sens plin nu-i aparţine decît realul, iar dacă „a fi“ înseamnă a primi limită şi hotar, în afara acestora fiinţa nefiind decît o suspensie şi o promisiune, atunci abia a hotărî înseamnă a da, prin conferirea unui hotar, fiinţă, înseamnă a înfiinţa. Dacă ceva urmează să fie cu adevărat, acel ceva trebuie hotărît. Este nevoie de fermitatea hotărîrii ca să apară fermitatea reală a fiinţei.

Dar ideea că „se poate şi altfel“ sau că, odată gestul făcut, „s-ar fi putut şi altfel“ generează coşmarul celui nehotărît. Lucrurile ar fi arătat „altfel“ dacă nu aş fi hotărît aşa. Şi totuşi numai acest „aşa“ este real, în timp ce „altfel“ s-a pierdut definitiv în gestul subiacent al eliminării mele, în neantul posibilului condamnat să rămînă posibil. Înfiinţînd, orice hotărîre desfiinţează în jurul ei un potenţial de fiinţă. Instituirea de fiinţă are loc pe spezele unei prealabile condamnări la a nu fi. Tocmai obligaţia de a săvîrşi această crimă ontologică îl blochează pe nehotărît. Şi pentru că nu se poate hotărî să desfiinţeze, nehotărîtul nu ştie ce să înfiinţeze. El este judecătorul care nu ştie cui să confere semnul alegerii sale, dar nu din teama de a stîrni răzbunarea fiinţei neantificate, ci din sfiala şi din scrupulul de a neantifica pur şi simplu. Nehotărîrea se naşte din remuşcarea în faţa fiinţei posibile, a fiinţei care, de

vreme ce hotărîrea mea s-a îndreptat în altă direcţie, nu va deveni niciodată reală, care pur şi simplu nu va fi. Nehotărîrea e o derută pre-ontologică.

Nehotărînd, cel nehotărît opreşte lucrurile pe pragul propriului lor „a fi“ şi, o dată cu ele, îşi blochează propria fiinţă; prin reţinerea gestului său, el le împiedică să fie, aşa cum, deopotrivă, el se împiedică pe sine să fie. Căci numai tăind un hotar în stofa posibilului el ar putea să-şi dea sie un hotar şi astfel – să fie. Altminteri, el rămîne blocat în spaţiul pre-ontologic al posibilului şi lezează fiinţa ca fiinţă reală. El ameninţă să lase lumea suspendată într-un permanent încă nu, într-o veşnică şovăială la porţile fiinţei. Temîndu-se să nu nedreptăţească, el comite crima neînfiinţării fiinţei reale.

Nehotărîrea este un blocaj al trecerii, o maladie a pasajului: voi rămîne mereu dincoace, pe teritoriul unei cunoaşteri incapabile să se mîntuie în act. „Ce e de făcut?“ rămîne o simplă întrebare, o infinită cădere pe gînduri. În nehotărîre, întrebarea aceasta îşi sporeşte miza, şi cu cît febrilitatea căutării răspunsului devine mai mare cu atît ea se înfundă mai adînc în spaţiul purei ei interogativităţi. Căci răspunsul la această întrebare nu e un simplu răspuns înlăuntrul unui sistem de concepte; nu e un răspuns instalat confortabil în perimetrul lipsit de primejdie al curiozităţii goale, satisfacere nevinovată a pasiunii cunoaşterii. „Ce e de făcut?“ este o întrebare pîndită de spectrul realului: acesta o urmăreşte, o ameninţă, o hărţuieşte. Dar în faţa somaţiei de a produce gestul, nehotărîrea nu poate răspunde decît cu gesticulaţia gîndirii.

În primă instanţă se pare că nehotărîrea nu izvorăşte dintr-un blocaj al lucrurilor – căci ceva e de făcut –, ci dintr-unul al nostru în faţa lor. În mod obiectiv este ceva de făcut, înlăuntrul cîtorva lucruri care sînt de făcut. Dar la acest „ceva“ nu am acces, nu îl cunosc; în incapacitatea mea de a detecta caracterul său optim, el îmi scapă, se ascunde. Inventarul lucrurilor care sînt de făcut există: ştiu că de făcut nu sînt decît aceste două sau mai multe lucruri. Dar pe care dintre ele este bine să-l fac? Nehotărîrea este incapacitatea de a acţiona într-un cîmp finit de posibilităţi; ea nu e o dezorientare generală a cunoaşterii. Ea nu e dezorientarea resimţită pe un cîmp fără repere, ci aceea structurată de răspîntia unor drumuri; e o rătăcire regizată de economia posibilului. Nehotărîrea se bazează astfel nu pe inexistenţa obiectivă a soluţiei, ci pe imposibilitatea noastră de a o depista.

Şi totuşi… Nu cumva această neputinţă se naşte din faptul că lucrurile însele, printr-o teribilă răsucire, prin aşezarea lor stranie, îmi ascund soluţia? Dispunerea lor, sau poate imprevizibilul devenirii lor, generează neputinţa hotărîrii mele. Nehotărîrea existenţială nu e de aceea o nehotărîre psihologică, carenţă comportamentală izvorîtă dintr-un caracter indecis. Ea este mai degrabă o criză provocată de starea lumii. Este nevoie ca mai întîi ceva să se strice în ordinea lucrurilor, ca acestea să ajungă prost întocmite, încîlcite, de necuprins cu mintea: este nevoie ca lucrurile însele, în esenţa lor, să ajungă „nehotărîte", să-şi piardă sau să-şi ascundă hotarul, să se degradeze în ferma lor delimitare, pentru ca adevărata nehotărîre să poată lua naştere. Nehotărîrea mea răspunde nehotărîrii lor. Şi tocmai pentru că lucrurile însele îşi pierd sau îşi ascund hotarul, pentru că ele îmi arată doar ne-hotărîrea lor, orice hotărîre importantă este luată în „spaimă şi cutremur"; căci ea se sprijină pe contururi neştiute: şubrede, înşelătoare, care urmează să apară sau care s-au şters de mult. Miza hotărîrii mele poate să răspundă unei absenţe, unei eschive, unei întîrzieri sau unei sosiri prea timpurii. Ea poate fi însoţită de nehotărîrea celuilalt, de răzgîndirea lui, de părăsirea mea. Orice hotărîre adevărată este de aceea o faptă a singurătăţii şi a riscului.

A riscului. Atît hotărîrea cît şi nehotărîrea se desfăşoară în raza riscului.* Dar în vreme ce nehotărîtul se blochează în faţa lui şi nu va compune niciodată cu el, cel ce se hotărăşte şi-l asumă din plin. Asumîndu-l, el cunoaşte o stare de beţie. El pluteşte şi se lasă purtat de febra hotărîrii sale. Pentru că hotărîrea este luată în „spaimă şi cutremur", pentru că miza ei este un destin care ajunge să fie dobîndit chiar şi cu preţul vieţii, trecerea ireversibilă a pragului care desparte tot ce a fost de tot ce va fi altfel ca pînă acum este însoţită de febra pe care o presupune orice intrare voită în noaptea necunoscutului. Căci „altfel" nu este decît diferenţa abstractă faţă de orice modalitate prezentă, chipul neprecizat al unui „cum" viitor. Tot ce ştiu este că, pentru mine, lucrurile nu vor mai fi ca pînă acum, fără să ştiu însă cum vor fi ele de fapt; ele vor fi doar altfel. Chipul neştiut al lui „altfel" în care se va aşeza de acum viaţa mea e cel care induce în mine spaima, cutremurul, starea de beţie şi febra. Deznodămîntul hotărîrii mele rămîne învăluit în mister. Orice risc presupune această ignorare a mersului lucrurilor şi a felului lor de a sfîrşi. Hotărîrea este această trecere a pragului în necunoscutul riscului.

Şi tocmai pentru că trăieşte riscul în mod proiectiv, pentru că îl epuizează în gîndire, cel nehotărît nu poate trece acest prag. El nu poate colabora cu necunoscutul, livrîndu-se unui mers al lucrurilor ce nu depinde de el. Dar deoarece ştie totodată că orice gest important presupune această colaborare şi deoarece, pentru a se defini ca eu şi a-şi da un destin, el are nevoie să împlinească gestul, cel nehotărît cunoaşte melancolia infinită ce izvorăşte din luciditatea şi neputinţa sa. Orice rămînere în spaţiul ruminativ al conştiinţei este însoţită de melancolie. Căci nehotărîtul cunoaşte vacuitatea oricărei hotărîri. Din fapte, el reţine agitaţia, aburul inconsistenţei lor. El presimte depărtarea în care toate deciziile se întîlnesc şi se anulează, oboseala finală a celui care-a făptuit, distanţa dintre faptă şi răstălmăcirea ei. Cel nehotărît nu are încredere decît în luciditatea care-l împiedică să ia o hotărîre. El şi-a pierdut credinţa şi încrederea în tot ce cade în afara sa şi, de aceea, el nu se poate ex-pune, nu poate ieşi din sine, nu poate cunoaşte starea de exaltare şi beţie a celui ce împlineşte actul ca risc. Căci acela, gîndind laolaltă necunoscutul şi gestul, s-a livrat din capul locului unei alte instanţe. El îşi dobîndeşte eul printr-o prealabilă ieşire din sine, pe cînd nehotărîtul nu-l obţine tocmai pentru că nu-l poate părăsi. Forma pe care o îmbracă această nepărăsire a eului este regretul.

Nehotărîtul trăieşte în permanenţă în orizontul regretului, al unui dublu regret. Pe de-o parte, el anticipează regretul pe care l-ar cunoaşte acţionînd şi care în fapt, el tocmai, îl face să nu acţioneze. De vreme ce riscul ascunde în el perspectiva eşecului, deci iremediabila mea răsturnare, regretul stă la pîndă în preliminariile oricărui act. Fiecare gest poartă în sine negativul consecinţei sale, şi astfel nostalgia unui alt deznodămînt. Pentru că nu este pregătit să transfigureze eşecul, pentru că nu este dispus să piardă nimic (cînd de fapt doar în felul acesta el ar avea ce dobîndi), cel nehotărît trăieşte riscul doar în negativitatea sa şi, o dată cu el, în chip proiectiv, regretul. Obsesia regretului îl închide pe nehotărît în sine; pînă şi remuşcarea, care deschide către alţii, este trăită de el în manieră reflexivă; regretul a devenit o remuşcare egoistă: el îşi tortureaza conştiinţa din complezenţă faţă de sine: cum să poată face gestul care l-ar putea livra unui eşec! Pe de altă parte, cel nehotărît cunoaşte regretul ca regret actual al neacţionării. De vreme ce el ştie că nu-şi poate dobîndi cu adevărat eul decît pierzîndu-l pe cel pe care-l apără sub forma regretului proiectiv (micul lui eu, pe care se

teme să-l livreze riscului şi unui eventual eşec), el regretă cu toată fiinţa lui că nu poate acţiona. El regretă de astă dată ratarea şansei de a-şi dobîndi un destin.

Prins între regretul proiectiv, acela care ar însoţi actul, şi cel actual, al neacţionării, nehotărîtul cunoaşte sfîşierea tăcută a unui chin nesfîrşit. El este singur, dar altfel decît cel hotărît, care e singur doar în clipa hotărîrii sale. Căci hotărîrea este în vederea a ceva şi, sfîrşind ca acţiune şi gest, ea este ieşire în întîmpinare, deschidere către lume şi către ceilalţi. Convertindu-se în biografie şi destin, hotărîrea poate genera saga unui erou sau martir. Orice hotărîre deschide un spaţiu epic. În schimb, dezbaterea nesfîrşită în preliminariile unui gest care nu va avea loc niciodată rupe legătura cu altul. Cel nehotărît trăieşte de la bun început – şi sfîrşeşte – în singurătatea neacţionării sale. Pentru că nu se obiectivează, pentru că este sfîşiere fără rezultat, nehotărîrea nu poate fi povestită decît de cel ce o suportă. Dar pentru că nu comportă fapte, ci doar stări, ea nu se poate exprima decît liric; ea devine atunci o retorică a neputinţei.

ADAOS. Cu privire la întrebarea „Ce e de făcut cînd nu mai e nimic de făcut?“ – Gîndirea care se ghidează după logica elementară consideră această întrebare drept absurdă, pentru că răspunsul este conţinut deja în întrebare şi anulează îndreptăţirea însăşi a întrebării: cînd nu mai e nimic de făcut, nu e, desigur, nimic de făcut. Bunul-simţ va spune că această întrebare este lipsită de sens.

Însă această întrebare ascunde în sine insistenţa neresemnării: de vreme ce, în condiţiile în care nu mai e nimic de făcut, întrebarea „ce e de făcut?“ se pune, înseamnă că este totuşi ceva de făcut. Înseamnă că se pare că nu mai e nimic de făcut, înseamnă că am renunţat prea devreme, înseamnă că ceva firav, ascuns, neînsemnat, ceva care pesemne că nici nu are aparenţa facerii – mai este de făcut. Ceva modest, ceva palid, ceva nespectaculos, ceva care ne-a scăpat din vedere tocmai pentru că era atît de neînsemnat, ceva la care lumea nu se gîndeşte pentru că acest lucru nu este în calea lumii – mai este de făcut; ceva care, retranşîndu-se în alt registru al facerii, poate să devină promisiunea unei fapte viitoare; ceva care face parte din acea specie a facerii al cărei efect nu este vizibil; ceva care ţine de specia ineficace a facerii: e de rugat, de gîndit, de întrebat; e de răbdat, de aşteptat, de sperat. Iar pînă la urmă e chiar de făcut.

Însăşi întrebarea „Ce e de făcut cînd nu mai e nimic de făcut?“ este un asemenea lucru. Ea este o întrebare a nerenunţării: în ciuda faptului că nu mai e nimic de făcut, continuă să se pună întrebarea „ce e de făcut?“. Simpla punere a acestei întrebări trădează o zbatere, o neacceptare şi o stare de veghe; ea păstrează intactă perspectiva facerii. Cînd această întrebare nu se mai pune, drama renunţării este consumată. Infernul este locul în care întrebarea „ce e de făcut?“ nu se mai pune. Cînd însăşi întrebarea „ce e de făcut cînd nu mai e nimic de făcut?“ nu se mai pune, atunci abia înseamnă că nu mai e nimic de făcut.

Despre destin.

Secvenţa „de depăşit–de atins“

Limita interioară este expresia peratologică* a determinărilor psihogenetice (temperamentale) care conferă identitatea şi fondul de personalitate proprii fiecărui individ. Limita interioară desemnează „natura din noi“ – sistemul de limite constitutiv – ca premisă a oricărei existenţe umane.

*

Limita de depăşit este limita interioară resimţită ca neajuns şi introdusă într-un sistem proiectiv, volitiv şi paideic (formativ). Fără existenţa unui proiect, limita interioară nu poate apărea ca obstacol şi nu se poate transforma în limită de depăşit. Abia cînd, în economia avansării către un scop, limita interioară se dovedeşte a fi impediment, punct mort, prilej de tărăgănare etc., pe scurt moment negativ, ea devine limită de depăşit.

*

Limita de atins este locul de închidere – resimţit ca împlinire – al spaţiului deschis de limita de depăşit. Expresii ca „armonie superioară“, „atingerea unui scop suprem“, „ducerea pînă la capăt“, „realizarea destinului“ etc. au în vedere limita într-un înţeles pozitiv, limita ca împlinire. Întrucît limita ca împlinire este deziderarul suprem al oricărui efort dirijat către o reuşită de proporţii, ea devine, în scenariul dinamic al peratologiei, limită de atins.

*

„Limita de atins“ este un concept ambiguu. Ea este absolută în măsura în care orice scop este finit, atingerea lui însemnînd o împlinire fără echivoc; ea este relativă în măsura în care perfecţiunea este incompatibilă cu caracterul finit al vieţii şi în care orice limită, odată atinsă, repune în discuţie sensurile împlinirii şi redeschide astfel spaţiul „de depăşit–de atins“.

*

Existenţa secvenţei „de depăşit–de atins“ nu este decît consecinţa modului ambivalent în care poate fi resimţită limita în spaţiul conştiinţei: ca neajuns şi ca împlinire. Insatisfacţia în faţa limitei resimţite ca neajuns şi jubilaţia în faţa celei resimţite ca împlinire reprezintă temeiul afectiv al secvenţei „de depăşit–de atins“.

*

Deoarece limita interioară („natura din noi“) este fondul recurent al unei vieţi, ea se reafirmă cu fiecare nou proiect, devine limită de depăşit şi redeschide astfel scenariul „de depăşit–de atins“.

*

Aşa cum expresia „limita interioară“ este expresia peratologică pentru natura din noi, „limita de depăşit“ şi „limita de atins“ reprezintă expresia peratologică a libertăţii, deci a intervenţiei spiritului asupra naturii din noi. Existenţa secvenţei „de depăşit–de atins“ explică de ce omul este singurul „animal nedeterminat“, singura fiinţă care se defineşte fără încetare prin succesiunea limitelor de depăşit şi de atins care alcătuiesc parcursul unei vieţi. Tocmai pentru că identitatea fiinţei umane (de-finiţia ei) nu poate fi obţinută prin sistemul de limite constitutiv, limita interioară nu e decît o premisă a existenţei, este ceea ce a făcut natura din om. Însă pentru a putea vorbi despre viaţa, şi mai ales despre destinul cuiva, trebuie să vezi ce a făcut el din natura sa, cum a prelucrat-o el în chip liber şi conştient. Dacă orice definiţie este ansamblul limitelor (finis – „limită“) ce conferă o identitate, definiţia omului nu poate fi obţinută decît prin ansamblul limitelor depăşite şi atinse de-a lungul unei vieţi. Întrucît însă nici o limită atinsă şi nici una depăşită nu epuizează sensurile împlinirii, esenţa omului rămîne in-definitul.

*

Identitatea mobilă pe care o primeşte viaţa umană prin ansamblul limitelor depăşite şi atinse se numeşte destin. Destinul reprezintă împlinirea vieţii în condiţiile finitudinii, maxima coerenţă pe care o poate atinge in-definitul ca definiţie a omului. În sensul relativ, al finitudinii vieţii, destinul este împlinirea ei. Destinul este „normalitatea“ unei biografii din punctul de vedere al libertăţii, este fapta libertăţii înţeleasă ca prevalenţă a secvenţei „de depăşit–de atins“ asupra limitei interioare.

*

Dacă moartea este latura egal distribuită a „naturii din noi“, care se manifestă ca revanşă a limitei interioare în faţa oricărei depăşiri, înseamnă că destinul, ca celebrare a secvenţei „de depăşit–de atins“, este răspunsul paradoxal la întîlnirea iminentă cu limita de nedepăşit a morţii. Ca soluţie a libertăţii, destinul este o încercare de a înfrînge democraţia morţii, deci gîndul că în faţa confruntării cu aceeaşi limită absolută toate vieţile devin egale. Datorită destinului oamenii ajung inegali în faţa morţii, căci posibilitatea administrării felurite a lotului finitudinii dă o şansă de originalitate fiecărei vieţi în parte. Destinul reprezintă exersarea maximei libertăţi în cadrul finitudinii ca nelibertate supremă.

*

Disfuncţiile libertăţii în raport cu realizarea destinului pot fi determinate ca maladii de destin. Maladiile de destin (lenea, ratarea, eşecul etc.) sînt generate nu de absenţa libertăţii, ci fie de refuzul de a o utiliza în direcţia creării unui destin, fie de neputinţa de a-l obţine. Ele sînt deci fie aşezări voite sub limita interioară, fie comportamente inadecvate faţă de secvenţa „de depăşit–de atins“. Ca şi destinul, maladiile de destin sînt răspunsuri posibile ale libertăţii la trăirea anticipată a morţii în viaţă; dar, spre deosebire de destin, ele trebuie definite ca rezolvare negativă a dialogului dintre finitudine şi libertate.

*

Rezultă de aici că situările spontane sub limita interioară nu sînt echivalente cu o maladie de destin, aşa după cum hărnicia oarbă a depăşirii nu creează un destin. Sînt semnificativi din punct de vedere uman, deci din punctul de vedere al fiinţelor conştiente finite confruntate cu propria lor finitudine, numai agenţii destinului şi ai maladiilor de destin. Sînt egale în faţa morţii, şi deci nesemnificative din punctul de vedere al libertăţii, fiinţele finite care nu cunosc rezonanţa permanentă a limitei absolute în perimetrul vieţii şi

care nu fac din viaţa proprie o strategie de întîmpinare la condiţia finită a vieţii. Rezultă că vieţile care se rezumă la parcurgerea contingentă a traiectoriei comune dintre naştere şi moarte nu se ridică la coerenţa şi configuraţia unui destin şi nici la splendoarea negativă a eşecului. Tot ce nu este destin sau maladie de destin cade în afara esenţei umanului, adică în sfera pre-problematică a absenţei dialogului dintre finitudine şi libertate. Sub destin şi sub maladiile de destin, adică sub tensiunea limitelor de depăşit şi de atins, se trăieşte; sub liniştea pacientă a limitelor interioare, se vieţuieşte. Omul este fiinţa indefinită care se defineşte liber sub forma destinului sau a maladiilor de destin.

*

Progresul libertăţii în istoria omenirii nu este, de aceea, un progres înregistrat doar în combaterea limitelor exterioare impuse, ci în primul rînd în cel al disputei cu limitele pe care ni le-a impus natura din noi şi care reprezintă lupta de-o viaţă a fiecăruia cu el însuşi. Libertatea unui individ este mai întîi rezultatul dialogului cu propriile lui limite interioare, capacitatea lui de a trăi în destin sau într-o maladie de destin. Gradul de libertate al unei comunităţi depinde de capitalul de destin sau de maladii de destin acumulat în istoria ei prin raport cu viaţa celor care vin şi trec.

*

Din perspectiva finitudinii sînt deopotrivă de justificate destinul şi maladiile de destin, împlinirea actului şi refuzul sau ratarea lui, neodihna şi indolenţa. Cîtă vreme nu există un sens prescris al vieţii finite, din iminenţa sfîrşitului se pot trage concluzii contradictorii şi egal întemeiate. Dacă finitudinea vieţii este resimţită ca deşertăciune a timpului, ea poate fi folosită ca argument pentru faptul că nimic nu are sens şi că orice act se absoarbe în vanitatea lumii. Dacă este resimţită ca provocare, şansă şi prilej, atunci ea poate fi folosită ca argument pentru faptul că fiecare clipă este importantă şi că ea se înscrie şi durează în coerenţa unui destin. Aceeaşi conştiinţă acută a finitudinii poate să genereze „nevroza dinamică" a destinului sau „nevroza depresivă" a unei maladii de destin.

Din punctul de vedere al indivizilor (şi nu al comunităţilor), destinul şi maladiile de destin apar ca simple variante stilistice la aporia unică a finitudinii, ca opţiuni, egal întemeiate, pentru zgomot sau tăcere. Din această aporie nu se poate ieşi decît admiţînd că ar exista un judecător care ar decide cîndva cine a avut dreptate.

*

Orice manifestare a libertăţii se soldează cu clintirea existenţei din perimetrul limitelor interioare, şi astfel cu o transfigurare a ei. Dacă destinul şi maladiile de destin sînt situări echidistante faţă de idealul libertăţii, înseamnă că o existenţă poate fi în aceeaşi măsură transfigurată prin proporţiile reuşitei sau prin cele ale eşecului. Spre deosebire de transfigurarea existenţei prin eşec, transfigurarea prin reuşită devine exemplară, iradiază asupra „celorlalţi“ şi intră în depozitul memoriei colective.

*

Faptul că o comunitate în care prevalează capitalul de destin pare mai liberă decît una în care prevalează capitalul de maladii de destin se explică prin aceea că fapta şi reuşita se obiectivează în efectele lor, şi astfel se văd. Comunităţile bazate pe maladii de destin posedă bogăţia invizibilă a non-actului, eşecului şi ratării. Dar de vreme ce acestea nu lasă urme, ele nu se pot înscrie în memoria lumii şi nu pot genera tradiţia înţeleasă ca material pentru o istorie.

*

Din punctul de vedere al istoriei, destinul este superior maladiilor de destin şi el rămîne astfel cîtă vreme timpul istoriei nu are un sfîrşit al lui sau cîtă vreme este postulată judecata finală a istoriei lumii. Dar dacă timpul istoriei are un sfîrşit şi nu există o judecată finală a istoriei lumii, atunci istoria devine la rîndul ei vanitate a timpului lumii, iar suita actelor şi faptelor care o alcătuiesc – agitaţia vană a finitudinii reiterate la scara istoriei.

*

Ca loc al maximei exersări a libertăţii în condiţiile finitudinii, destinul face cu putinţă o nouă evoluţie, dincolo de progresul vieţii înlăuntrul istoriei speciilor. Deoarece destinul este o construcţie originală, un proiect de viaţă realizat conştient şi voluntar, care nu are nimic de-a face cu fatalitatea (expresia „acesta i-a fost destinul“ fiind total eronată), el asigură posibilitatea progresului ca creaţie infinită, diversificînd-o în chiar clipa în care părea că ea se închide o dată cu omul. Faţă de istoria vieţii speciilor, unde în spatele aparentei diversităţi domneşte monotonia infinită, spectacolul omenirii ca istorie a destinelor umane şi a maladiilor de destin produce diversitatea infinită în spatele identităţii aparente. Fiecare destin este o explozie de noutate care, ea singură, echivalează cu survenirea unei specii în

istoria generală a vieţii. O ştiinţă a omului în prelungirea şi pe calapodul ştiinţelor naturii nu e cu putinţă tocmai pentru că destinul, ca modalitate de creatio continua, devine spaţiul surprizei şi prilej al uimirii nesfîrşite.

*

Unica măsură comună a destinelor şi a maladiilor de destin este libertatea. Dar tocmai pentru că libertatea e nemăsurabilă şi este, în chiar esenţa ei, ne-măsură, o „ştiinţă“ a umanului nu poate fi mai mult (şi nici mai puţin) decît logica fugii libere şi necuantificabile în teritoriul fără sfîrşit al limitelor de depăşit şi de atins.

*

Deoarece destinul este, în sensul relativ, al finitudinii vieţii, împlinirea ei – parcurgerea integrală a spaţiului care desparte limitele de depăşit de cele de atins –, expresia „destin împlinit“ este tautologică. Ea se justifică numai în opoziţie cu aceea de „destin frînt“, care lasă de înţeles că parcurgerea secvenţei „de depăşit–de atins“ a fost întreruptă în mod accidental. De asemenea expresia „destin împlinit“ nu se opune decît în mod aparent expresiei „destin tragic“, deoarece „tragic“ nu are în vedere neîmplinirea, ci o împlinire realizată prin sacrificiul suprem.

*

În chip simetric cu expresia „destin împlinit“, care este tautologică, aceea de „destin neîmplinit“ reprezintă o contradicţie în termeni. Ea nu se justifică, după cum vom vedea, decît în raport cu ratarea, deci în raport cu un posibil actual căruia i se refuză actualitatea. Între „destinul frînt“ prin accident şi „destinul neîmplinit“ al ratării se află distanţa care desparte exterioritatea evenimentului (ex-venio) de interioritatea răspunderii, deci de existenţa libertăţii ca domeniu închis şi autonom.

*

Dat fiind că realizarea oricărui destin se bazează pe conflictul dintre natură şi libertate (a cărui expresie cantitativă este spaţiul „de depăşit–de atins“), orice destin este un „destin dramatic“. Intensitatea caracterului dramatic al destinului depinde de lungimea secvenţei „de depăşit–de atins“, în speţă de gradul de armonie (sau dizarmonie) care există între materialul natural al unei vieţi (limita interioară) şi ţelurile pe care şi le fixează conştiinţa (limita de atins). Expresia „destin dramatic“ presupune victoria dificilă a libertăţii asupra naturii din

noi, deci faptul că spiritul a depăşit limita interioară, resimţită ca neajuns, prin efortul unei maxime încordări sau că a atins limita vizată prin violentarea constantă a unui material rezistent. Intensitatea minimă a caracterului dramatic al destinului este desemnată îndeobşte prin expresia „destin fericit“. Destinul fericit, care presupune victoria lesnicioasă a spiritului asupra materiei, se naşte prin colaborarea optimă între datele naturale şi ţelurile propuse. În cazul „destinului fericit“, distanţa care desparte limita de depăşit de limita de atins tinde să devină nesemnificativă.

*

Cînd acest lucru se petrece, cînd limita de atins se confundă cu limita interioară (nemaiexistînd astfel nici o limită de depăşit), atunci în loc de destin trebuie să se vorbească despre menire. În menire, distincţia dintre natură şi libertate se şterge, pentru că ţelul atins îşi are originea într-o natură pe care individul o resimte ca propria lui libertate. Menirea este realizarea unei teleologii superioare prin intermediul unei vieţi. Neliniştii destinului, bazată pe răspunderea proprie şi pe tensiunea distanţei dintre proiect şi realizare, îi ia locul calmul menirii, în care proiectul supra-individual are înscris în sine certitudinea propriei lui realizări. În timp ce destinul se face în spaţiul doar posibil al libertăţii, menirea se primeşte din spaţiul de necesitate al unei instanţe.

*

Din punctul de vedere al unei teleologii extra-umane, orice destin este menire, este lucrarea în finit a spiritului infinit. În cazul acesta, destinul apare drept scenariul unei libertăţi fictive şi chiar şi dramatismul destinului devine forma întîmplătoare pe care o îmbracă jocul calm al proiectării divine. Menirea lărgeşte cadrul de referinţă al umanului şi transformă în simplă iluzie credinţa că destinul este o faptă a libertăţii umane.

*

Trecerea de la destin la menire se face cînd certitudinea unei fericite coincidenţe se transformă în bănuiala unei cauzalităţi ascunse. Întrucît orice teleologie extra-umană reprezintă lucrarea în finit a spiritului infinit, faptul de a distinge din capul locului între destin şi menire în cazul unei vieţi individuale nu stă în puterea fiinţei conştiente finite. Despre menire nu se poate vorbi în chip cert decît în cazul marilor categorii supra-individuale (specie, sex etc.), deci atunci cînd scopul extra-uman devine vizibil prin

regularitatea reiterării lui. Însă pentru că viaţa individuală este irepetabilă şi pentru că ea nu poate primi certitudinea verificabilă a unui sens, menirea, în acest caz, nu poate fi cunoscută (prevăzută), ci doar recunoscută. Această recunoaştere se face într-un tîrziu şi à rebours, cînd apare drept neplauzibil că felul în care coerenţa unui destin a umplut golul unor aşteptări ar putea fi doar întîmplător. Tocmai pentru că menirea implică o necesitate postfactuală, nu se poate spune: aceasta îi este sau îi va fi menirea, ci doar: aceasta i-a fost menirea. O asemenea tîrzie constatare a unei miraculoase potriviri împinge viaţa unui individ către abstracţia unui rol – proiectat de privirea distantă a cuiva care alege şi pune deoparte fără ştirea noastră. De aceea menirea este destinul care a traversat spaţiul unui mister pierzîndu-şi aura de întîmplare pe care i-o conferă libertatea umană. Sau altfel spus: menirea este înscenarea libertăţii la nivelul unei necesităţi absconse.

*

Întrucît destinul nu are în vedere decît dialogul solitar cu limita interioară, teoria destinului devine o epură a vieţii, deci ceea ce rămîne din viaţa unui om după ce din economia ei au fost eliminate: 1) presiunea limitelor exterioare; 2) imprevizibilul ca factor al reuşitei şi eşecului; 3) iraţionalitatea lumii umane ca efect final al întretăierii unor ţeluri divergente; 4) efectele răului organizat. Cu alte cuvinte, teoria destinului se bazează pe cultul abstract al raţiunii şi voinţei individuale, căci ea nu urmăreşte să obţină din viaţă decît extractul pur al unei construcţii conştiente şi voluntare.

De aceea, într-o teorie a destinului, reuşita sau eşecul nu interesează decît în măsura în care ele sînt condiţionate de gradul de perseverare în proiect. Deoarece scuza eşecului şi ne-meritul reuşitei sînt forme de recunoaştere ale contingentului în universul raţional al proiectului, ele nu fac parte din economia destinului. În schimb, pentru că sînt forme de recunoaştere ale libertăţii în universul iraţional şi contingent al omului, participă la o teorie a destinului ne-scuza eşecului şi meritul reuşitei. Rezultă de aici că destinul este restul de libertate al fiecărei vieţi. Proiectat pe fundalul unei vieţi, destinul apare ca linie mereu frîntă a libertăţii şi permanentă recompunere a ei.

*

Dacă nu orice reuşită implică un merit rezultat din parcurgerea „corectă“ a secvenţelor „de depăşit–de atins“ şi dacă nu orice eşec implică răspunderea şi e condamnabil, înseamnă

că tabloul vieţii este mai vast decît cel al destinului. Din faptul că viaţa umană reprezintă întîlnirea necesară dintre responsabilitate (libertate) şi întîmplare rezultă că propria viaţă poate fi o surpriză permanentă pentru tine însuţi şi că, prin urmare, ea nu se configurează niciodată doar ca realizare voluntară a proiectului. Cu toate acestea, miracolul unei vieţi nu este rodul întîmplării, ci noul neaşteptat pe care îl aduce cu sine simpla stăruire în proiect. Destinul reprezintă vertebrarea vieţii de către noua stare pe care o creează înlăuntrul ei exerciţiul libertăţii ca perseverare în proiect.

Maladiile de destin.

Lenea, ratarea şi bovarismul

Este adevărat că o dată cu specia umană survine în istoria lumii o imensă noutate, o nouă stare, o deschidere, o surpriză şi un risc. Sînt acestea proiecţii ale libertăţii insului? Sau, mai degrabă, ale libertăţii din ins? Faptul că proiectăm, că alegem şi că ne propunem ţeluri preexistă naturii noastre individuale, constituind-o din afara ei. În realitate sîntem, ca inşi şi ca specie umană, pătimitorii propriei noastre libertăţi, eroii – victimele sau răsfăţaţii – unui elan care ne-a alcătuit şi care, trecînd prin noi, ne depăşeşte hărăzindu-ne acestei libertăţi. În loc să opunem naturii libertatea, e poate mai potrivit să spunem că, în cazul omului, libertatea a devenit natura sa. Libertatea e legea naturii în om, e felul nostru natural de a fi. Omul e locul de întîlnire al datului natural cu datul, tot natural, al libertăţii sale. Şi dacă natura se transfigurează în noi (ca libertate), ea se transfigurează totuşi ca natură.

De aceea, secvenţa „de depăşit–de atins“, prin care se manifestă libertatea şi prevalenţa ei asupra limitei interioare, nu reprezintă decît expresia mersului naturii între entropie şi plenitudinea divină. În acest cadru de referinţă lărgit, destinul nu mai apare ca pură faptă a libertăţii, ci ca figură coerentă a „puterii de viaţă“ care transformă vieţile umane în simplu prilej. Dacă natura sau spiritul infinit nu cunosc odihna, atunci destinul, libertatea şi secvenţa „de depăşit–de atins“ sînt simple parafraze ale dinamicii universale care se satisface în mod suprem în lumea omului. Ca agent al destinului şi ca pacient al propriei sale

libertăţi, omul nu face decît să se supună acestui impetus dirijat. Zbuciumul care însoţeşte parcurgerea secvenţelor „de depăşit–de atins“ reprezintă modul său de a se conforma dinamicii universale, deci libertăţii care a devenit legea naturii în noi.

Dar se distribuie libertatea, aşadar puterea parcurgerii secvenţelor „de depăşit–de atins“, în mod egal în pacienţii ei? Aşa cum natura nu este aceeaşi în toate exemplarele unei specii, ea reuşind în chipuri felurite în fiecare exemplar în parte, la fel, ea nu izbuteşte, luînd chipul libertăţii, să se distribuie în acelaşi grad în fiecare individ uman. Excelenţa unui destin sau mediocritatea lui, măreţia sau nimicnicia nu pot de aceea să stea sub merit sau sub blam, ci numai sub generozitatea sau inclemenţa cu care natura s-a distribuit, ca libertate, în om. Tocmai pentru că potenţialul dinamic al fiecărei vieţi cade în afara alegerii noastre, noi nu avem acelaşi elan al depăşirii şi aceeaşi intuiţie a posibilului, nu ne putem fixa şi atinge ţeluri la fel de dificile. – Această inegală distribuţie a libertăţii este premisa îndepărtată a maladiilor de destin.

Spre deosebire de „crinii cîmpului“ şi „păsările cerului“, care nu se pot abate de la ţelul care le-a fost fixat – singurul pe care au să-l împlinească –, omul se poate amăgi, poate aprecia greşit, poate rata şi poate trăi visînd necontenit triumfuri interzise. Căci dacă omul poate rămîne la normalitatea unui destin, conformîndu-se gradului de libertate cu care a fost înzestrat, el poate, la fel de bine, să nu se conformeze lui, să-şi evalueze greşit capitalul de libertate sau să nu se împace cu puţinătatea lui. În această capacitate de a greşi şi în această incapacitate de a accepta rezidă posibilitatea maladiilor de destin. Iată de ce alături de sănătatea lumii, alături de toţi aceia care – eroi sau umili, excelenţi sau de rînd – trăiesc în adevărul destinului lor (frumuseţea sau adevărul unui destin nu provin din excelenţă, ci din calma asumare a premiselor lui), se deschide zona vastă a vieţilor care, practicînd o retorică falacioasă a posibilului, reflectă o inadecvare la resursele de libertate conferite. Din lumea celor care se amăgesc că e în ei mai mult decît li s-a dat, sau a nemulţumiţilor cu ce li s-a dat, din această lume înzestrată inferior şi care înalţă pe un surogat de libertate iluzia unei libertăţi sporite, din această lume veleitară care vrea să se muleze pe lumea excelenţei, din această lume în care cresc zadarnicele visuri ale omenirii, în care domneşte falsul, ignorarea sau minciuna de sine, chinul năprasnic al izbînzilor inaccesibile, nefericirea, sfîşierea,

invidia, resentimentul, asuprirea de sine şi asuprirea celorlalţi – din această lume populată de patimi se nasc maladiile de destin.

Ratarea decurge din duelul nefericit cu limita care te desparte pe tine de tine însuţi. Ceea ce înseamnă că ratarea nu se poate naşte decît într-un univers care este populat de prejudecata faptei şi în care promisiunea se însoţeşte cu aşteptarea împlinirii ei. Dar cum orice faptă – şi mai ales aceea care urmează să dea socoteală de „sensul vieţii“ şi de împlinirea lui – presupune o ieşire din sine către scopul propus, sistemul constitutiv de limite interioare trebuie depăşit în vederea obţinerii unei noi identităţi. Într-o lume în care omul se defineşte prin alegere, promisiune şi faptă şi în care „tot ce e mai bun“ în el se află mereu dincolo de el (într-o depărtare care trebuie atinsă pentru ca „împlinirea“ eului să fie confirmată), contestarea permanentă a limitelor interioare devine regula acestei lumi. Destinul meu se află mereu dincolo de mine, în actualizarea a ceva care deocamdată nu e decît posibil. De aceea împlinirea acestui destin presupune un raport de adecvare cu posibilul propriu. A nu rămîne sub posibilităţile tale – a depăşi, aşadar, limita care desparte ceea ce faci de ceea ce ai putea face mai bun – înseamnă a merge în întîmpinarea propriului tău destin. Ratarea apare deci prin întîrzierea indefinită sub o limită care nu-ţi revine de drept; ea este o boală cronică a nedepăşirii, o maladie de destin. Creditul pe care-l oferă ratatul este promisiunea. Posibilitatea ca el să îi amăgească pe ceilalţi şi să se amăgească pe sine vine tocmai din faptul că promisiunea nu poate fi niciodată un credit. Promisiunea nu este decît un avans al împlinirii, o aluzie a ei. Or, ratatul consacră aluzia şi retrage ulterior avansul împlinirii. Din clipa în care s-a convins pe sine şi pe ceilalţi că realizarea fiinţei lui depinde de împlinirea unei promisiuni ce-i stă în puteri s-o împlinească, ratatul este fiinţa care îşi ratează esenţa. Esenţa lui e neatingerea esenţei. El devine o fiinţă căzută din transcendenţa propriului său scop, din esenţa sa de fiinţă mişcătoare.

În acest univers agitat de mişcarea necontenită către ţeluri situate dincolo de noi, lenea, în schimb, aduce cu sine cultul nemărginit pentru limita interioară. Leneşul trăieşte înfăşurat hrisalidic în urzeala infinită a propriilor sale limite. Pentru că lenea e starea desăvîrşită a fiinţei noastre nemişcătoare, nici o limită nu-l poate despărţi pe leneş de el însuşi. El este ceea ce este din capul locului, el este propria lui limită şi instalare definitivă la adăpostul ei. El renunţă la atingerea oricărui scop din chiar clipa în care şi l-a propus. Dar pentru că lenea

este jubilaţia permanentă resimţită în faţa imobilismului propriu şi, de aceea, perpetuare nesfîrşită a lui, leneşul nici nu ajunge să-şi propună vreun scop în afara acestui imobilism. Şi tocmai pentru că din economia lenei orice „dincolo“ este absent, leneşul nu ratează niciodată. Fiind separat de orice scop care ar anula menţinerea în repaosul infinit, leneşul nu are ce rata. Prin cea mai măruntă trădare a esenţei sale imobile, leneşul ar ajunge să reitereze ratarea în forme degradate. Lenea apare cu adevărat abia cînd voluptatea repaosului devine necondiţionată, cînd ea nu poate fi negociată în numele unui scop a cărui atingere ar presupune recursul la mişcare. În felul acesta, leneşul îşi înfrînge limita tocmai prin refuzul de a o depăşi. El este liber în faţa limitelor sale tocmai pentru că se complace în ele ca într-o dintotdeauna dată împlinire sau pentru că le ignoră ca limite, de vreme ce ignoră depăşirea lor, considerînd-o o condiţie nerentabilă sau umilitoare de atingere a unui scop. De vreme ce orice preţ pe care trebuie să-l plătesc pentru a obţine ceva este resimţit ca ridicat, în lene nu se manifestă decît respectul suprem pentru propriul meu imobilism. Leneşul e paradigma împlinirii fără efort: el reuşeşte tocmai în măsura în care nu face nimic. Ca erou al stazei, căzut în inadecvarea mobilităţii universale, leneşul este un recidivist al paradisului după cădere, un insurgent al eternităţii în condiţiile finitudinii.

Dar în loc să fie muzealizat ca memento al unei esenţe pierdute şi ca argument pentru regăsirea ei, leneşul devine victima hărniciei fără repere. Desigur, leneşul nu se poate sinucide, pentru că, eliberat de tensiunea dintre veleitate şi stază, el este veşnic împăcat cu sine. În schimb, el poate fi omorît pentru că ceilalţi nu se împacă cu el, pentru că – turbulent al marii gălăgii – el aduce cu sine zvonul şi sfidarea altei lumi. Erou al lumii repaosului (sub regnul căreia agenţii destinului ar fi declaraţi bolnavi), leneşul este bolnav numai prin relativitatea sistemului de referinţă. Acest aristocrat al lumii parmenidiene se lasă ucis în numele unei teoreze care denunţă relativitatea hărniciei şi o primejduieşte în chiar esenţa ei. Leneşul care acceptă să meargă la spînzurătoare rămîne astfel în chip sublim fidel esenţei sale şi moare demn, scăldat în voluptatea repaosului absolut, pe care nici o altă dorinţă nu l-a putut tulbura şi faţă de care nici o tranzacţie nu a fost cu putinţă.*

Ca şi ratatul, leneşul îşi transformă limita interioară în „destin“. Dar cîtă deosebire între cei doi! Făcînd astfel, ratatul îşi confirmă esenţa ca nerealizare a esenţei, pe cînd leneşul este din capul locului în armonie cu ea: în vreme ce ratatul nu face ceea ce ar fi putut

face** (abia în felul acesta devenind ratat), leneşul face întocmai şi fără încetare ceea ce vrea şi poate să facă – adică nimic. Dacă într-un caz monumentalizarea limitei este resimţită ca prilej de frustrare şi ca permanent coşmar, în celălalt izolarea în limitele proprii este gustată cu rafinamentul nobil al celor care nu au nevoie pentru a supravieţui decît de ei înşişi. Ea nu generează plictisul ci, dimpotrivă, euforia pe care ţi-o poate oferi vidul sau plinul fiinţei proprii. Iată de ce un ratat se poate oricînd sinucide, dar un leneş, niciodată.

Şi cum ar putea fi leneşul nefericit? El nu are proiecte, pentru a cunoaşte neliniştea care se cască între neîmplinit şi împlinire. El nu are dorinţe, pentru că lenea îl desparte de împlinirea oricărei dorinţe contingente: dat fiind că esenţa lenei este inerţia infinită şi dat fiind că această inerţie devine scopul suprem, nici o dorinţă întîmplătoare (care ar tulbura-o) nu o poate concura. Victimă şi răsfăţat al naturii noastre nemişcătoare, leneşul doreşte singurul lucru pentru a cărui obţinere nu e nevoie de efortul vreunei depăşiri: repaosul. Or, pe acesta îl are din capul locului, el îi este dat. Lenea se naşte din respectul nemărginit faţă de identitatea noastră imobilă, faţă de limitele în care ne-a turnat natura şi în care discontinuitatea actului încă nu a pătruns. Spiritul încă mai este aici aproape de inerţia materiei, pe care o trăieşte ca euforie a continuităţii şi ca apologie a oricărui „înăuntru“.

Şi cum ar putea ratatul să nu fie un nefericit, din moment ce el este un leneş neîmpăcat cu sine, un leneş ratat? Pătrunzînd în lumea proiectelor, contaminat de ideologia actului şi de cea a „realizării esenţei“, el nu a pierdut pe deplin vocaţia lenei, univocă, demnă şi castă. De aceea ratatul are o natură impură, în care se întîlnesc în chip nefericit un leneş cu un bovaric – inerţia care trimite spre înăuntru şi imobil cu proiectul care trimite spre în afară şi activ.

Ca şi leneşul, ratatul se confruntă în permanenţă cu prejudecata lumii că trebuie să faci ceva. Dar în vreme ce leneşul rămîne indiferent faţă de această prejudecată şi nu vrea să-şi dovedească şi să dovedească nimic, ratatul o preia şi o face a lui. Şi tocmai însuşirea acestei prejudecăţi nu-i dă pace. Amîndoi, leneş şi ratat, sînt condamnaţi de către ceilalţi, dar numai ratatul preia, o dată cu prejudecata lumii, şi condamnarea ei. Nedepăşirea limitei interioare e însoţită în cazul lui de o mustrare permanentă – a lui şi a celorlalţi. A celorlalţi: căci promisiunea (care va rămîne neîmplinită) a fost făcută pe scenă şi aşteptarea împlinirii ei a devenit la rîndul ei publică. Şi poate că tocmai proclamarea solemnă a unei depăşiri ce ar urma să se producă ajunge să împiedice realizarea ei. Ratatul rămîne sub limita lui, pentru că

ceilalţi aşteaptă ca el s-o depăşească. „Ceilalţi“, cu aşteptarea lor, devin cauza ratării şi teroarea ratatului. Prins între dezamăgirea celorlalţi şi insatisfacţia proprie, lotul lui devine mila, indiferenţa sau uitarea.

Şi totuşi ratatul se poate salva. Cînd ajunge să spună: nu voi face nimic din ce am promis şi din ce se aşteaptă de la mine să fac, el transformă ratarea într-un act de pudoare tardiv şi îşi dobîndeşte faţă de ceilalţi libertatea, ca libertate sfidătoare, care contrariază. În acest refuz al oricărei demonstraţii, el iese de sub tirania celorlalţi şi se întoarce la sine, se desface din pactul promisiunilor şi aşteptărilor străine şi, singur cu el, aşază dialogul cu limitele proprii în modestia altui început.

Bovarismul se naşte pe drumul aparent onorabil al insatisfacţiei resimţite în faţa limitelor proprii. Căci nu orice insatisfacţie faţă de aceste limite este justificată. Spre deosebire de ratat, căruia i-ar fi stat în putinţă să depăşească ceea ce are de depăşit pentru a atinge limita ce pare că i se cuvine, bovaricul năzuieşte să depăşească limita ce i se cuvine pentru a atinge o limită care îi e inaccesibilă. Bovarismul este o boală de resurse provocată de o limită de atins care joacă rol de fantasmă. Bovaricul nu are resurse spre a se depăşi înspre locul năzuinţei sale. Tocmai lipsa resurselor determină faptul că limita vizată nu i se cuvine. „Vina“* ratatului este că nu face saltul creditat, deşi ar avea resurse să-l facă; a bovaricului, că încearcă să-l facă în absenţa acestor resurse. Ratatul e vinovat că nu încearcă depăşirea; bovaricul, că o încearcă. El face fără nici o justificare ceea ce, cu depline justificări, ar fi trebuit să facă ratatul. În afara insatisfacţiei sale, bovaricul nu posedă temeiul obiectiv pentru a ieşi din hotarele eului său şi a năzui spre „altceva“. El nu a întreprins şi nu poate întreprinde nimic pentru a obţine acest temei şi nu şi-a cîştigat dreptul să facă din limita lui o limită de depăşit. Spaţiul care se întinde între limita de depăşit şi limita de atins generează fie comedia pretenţiilor, fie o dramă a neputinţei. Dacă ratatul îşi supra-conştientizează o limită falsă, ajungînd să creadă că ea e limita lui, bovaricul îşi ignoră limita adevărată, ajungînd să creadă că ea nu-i aparţine. Legitimă, în cazul ratatului, e limita pe care el ar fi trebuit să o atingă, iar legitimă, în cazul bovaricului, e limita pe care el tinde să o depăşească. Eroarea lor e simetrică: ratatul transformă ilegitimul limitei de depăşit în legitim, în vreme ce bovaricul transformă în legitim ilegitimul limitei de atins.

Ca şi ratatul, bovaricul poate ajunge să se sinucidă. Ratatul are în el sămînţa, care la el nu rodeşte, a destinelor excelente. Aşa se face că în sinuciderea ratatului se experimentează un moment din ontologia posibilului: acela în care posibilul se anulează nu în actualizare, ci în nefiinţă. Moartea ratatului este efectul pe care îl are în conştiinţă deriva posibilului înspre neant. Bovaricul, în schimb, în afară de paloarea destinului său trădat, nu are în el urma nici unei promisiuni. El nu este decît prada şi victima unui model imitativ. Dar în vreme ce ratatul se sinucide cu gîndul la spectacolul unei promisiuni dezminţite în ochii lui şi ai celorlalţi (el este un extravert), făcîndu-şi public eşecul şi încercînd să recupereze prin incontestabilul morţii autenticitatea pe care aceia i-au retras-o, bovaricul, aspirînd în secret şi în întunericul neputinţei sale, rămîne instanţa solitară a eşecului său şi îşi privatizează sinuciderea. Pentru că resemnarea l-ar aduce în modestia unui destin refuzat, marele bovaric nu va accepta ca soluţie a eşecului decît moartea.

Prostia ca încremenire în proiect

„Puţina judecată“ cu care natura inclementă a înzestrat spiritul cuiva nu înseamnă prostie. Determinarea naturală a spiritului nu intră în spaţiul libertăţii, iar ca imbecilitate sau ca puţinătate mentală („oligofrenie“) ea nu interesează decît psihologia. Prostia ca încremenire în proiect nu are deci nimic de-a face cu testele americane pentru IQ (intelligence quotient, „coeficient de inteligenţă“), cu înzestrarea mentală sărăcăcioasă, cu lentoarea operaţiilor mentale, cu priceperea greoaie etc. Un om prost în acest sens este un om ineficace sau cu un randament scăzut, şi prostia lui nu-l afectează sau nu-l dezavantajează decît pe el. Iar un om prost în acest fel poate să fie complet străin de fenomenul prostiei ca încremenire în proiect. Dimpotrivă, un om cu un IQ ridicat, cu o inteligenţă testabil strălucită, poate să fie din plin victima prostiei ca încremenire în proiect. Prostia nocivă, prostia care poate ajunge să catastrofeze mulţimi de oameni, popoare întregi şi omenirea toată nu este banala prostie pe care o poţi întîlni la colţ de stradă, ci prostia ca încremenire în proiect. Prostia aceasta se poate lua, se poate transmite, ea poate fanatiza oameni, îi poate vrăji, în numele ei se poate tortura şi ucide, din cauza ei se pot declanşa

războaie. Prostia ca încremenire în proiect este prostia care face istorie şi care explică bună parte din istoria noastră.

Prostia ca încremenire în proiect se naşte deci în spaţiul libertăţii; ea nu este o insuficienţă mentală, ci o distorsiune, o grimasă a gîndirii, o judecată strîmbă care îşi are explicaţia în temeiuri active, într-o experienţă anume de viaţă, într-o opţiune greşită, de care, pentru că este a mea, nu mă mai pot desprinde. Ea este tocmai această opţiune care devine atitudine. O viaţă întreagă modul meu de a gîndi poate rămîne viciat, atins, filoxerat de o investiţie iniţială, de un crez, de o idee de care am apucat cîndva să mă îndrăgostesc. „Proiectul“ este în fond pariul meu existenţial, miza pe care o azvîrl înaintea mea şi din care îmi fac reper şi îndreptar de conduită. Or, cîţi oameni sînt apoi dispuşi să recunoască faptul simplu că matca în care şi-au aşezat viaţa sau o parte a ei n-a fost cea bună? Că proiectul care le-a reglementat viaţa a fost greşit şi că datorită lui viaţa lor este un eşec?

Direcţia în care mă hotărăsc este rezultatul unei erori nerecunoscute care, prin persistenţă, dobîndeşte timpul necesar pentru a se transforma în convingere şi, în cele din urmă, determinîndu-mi eul, pentru a deveni caracter. Oricine poate cunoaşte căderea în eroare ca obnubilare pasageră a spiritului propriu. Privirea care se tulbură şi care, o vreme, este incapabilă să surprindă traiectoriile şi limpezimea relaţiilor este proprie oricui. Prostia ocazională este un fenomen uman universal. De aceea oricine poate spune sau poate face prostii, fără să devină din această pricină un prost. Pentru a deveni constitutivă, prostia, care în cazul unui om inteligent e recunoscută ca prostie şi, ca atare, anulată, trebuie să fie îndrăgită: îndrăgostirea de tot ce-mi aparţine este temeiul de posibilitate al prostiei. Altminteri, urîtul instalat în spirit care e prostia, acea persistenţă în fals capabilă să nască o constelaţie de riduri ale minţii, o schimonosire a ei, nu ar fi cu putinţă. Prostia este aberaţia care a primit o consacrare afectivă, iar prostul, un rătăcitor îndrăgostit de rătăcirea lui. Pentru că este o eroare consacrată afectiv, bazată pe iubirea mea de mine, prostia se sustrage criticii permanente a intelectului şi tocmai de aceea ea devine şi rămîne prostie. Opţiunea mea, demersul meu sînt eronate, dar, pentru că sînt ale mele, ele sînt din capul locului investite afectiv şi acceptate ca atare. Eu nu mă recunosc decît în mine şi în tot ce îmi aparţine şi deci (şi cu atît mai mult) în pretenţiile mele de a ajunge la adevăr. Rămînerea într-un moment al subiectivităţii este decretată, printr-un act de supremă iubire, adevărul

însuşi. Pentru că s-a născut în viscerele mele, pentru că l-am plămădit în fiinţa mea, orice proiect sub care îmi aşez viaţa devine un obiect al adoraţiei mele. El este marca, pe care o port în mine, a faptei mele viitoare, şi tot ce am pus pe lume în numele lui îmi aparţine şi îl iubesc ca pe copilul meu.

Dar ce este „încremenirea în proiect“? Şi de ce am numit această încremenire în proiect „prostie“?

Viaţa fiecăruia dintre noi se desfăşoară în raza proiectului: de la banalul proiect de a ieşi astă-seară în oraş sau de a pleca de săptămîna viitoare în vacanţă şi pînă la proiectul sub care decid să îmi aşez întreaga viaţă. Viaţa unui călugăr stă sub proiectul credinţei, şi acest proiect îi reglează fiecare detaliu al vieţii şi desfăşurarea ei de fiecare zi. Sub un proiect stă viaţa marilor călători, a cuceritorilor, a artiştilor, a oamenilor de stat, a gînditorilor. Faptele noastre mari sau mici se desprind din raza ideii care le-a precedat şi care s-a alcătuit lent în vederea unei realizări viitoare. Orice biografie importantă care povesteşte isprăvile deosebite ale unei vieţi este în aceeaşi măsură istoria formării proiectelor acelei vieţi, istoria lecturilor, a contactelor umane şi a experienţelor de viaţă din care proiectele premergătoare s-au alcătuit în vederea faptei viitoare.

Proiectul care nu riscă să devină refugiul prostiei este în permanenţă supus instanţelor critice ale celui care îşi aşază viaţa sub el. Trăiesc în permanenţă sub un proiect, dar trăiesc deopotrivă în permanenţă în afara lui, îl judec, îl cumpănesc, îl întorc pe toate feţele, pentru că, fiind răspunzător de viaţa mea şi de faptele mele, sînt circumspect faţă de proiectul care le precede şi le dă naştere. Îmi cîntăresc apoi periodic viaţa şi faptele pentru ca, dacă ele nu s-au dovedit bune, să pot modifica proiectul din care s-au născut. Mă îndoiesc de ceea ce urmează să fac, aşa cum mă îndoiesc de ceea ce am făcut. Această permanentă cumpănire a proiectului în care îmi înscriu viaţa, această permanentă evaluare a lui (care poate merge pînă la renunţarea la el), această permanentă verificare a lui prin raport cu ce e bine şi ce e rău, drept şi nedrept, învechit şi înnoitor este semnul inteligenţei noastre pămînteşti. Viaţa unui om inteligent se hrăneşte din conştiinţa puţinătăţii certitudinilor noastre şi din disponibilitatea de a cerceta îndreptăţirea unui alt punct de vedere. Înainte de a fi solidar cu proiectul meu, sînt solidar cu distanţa care mă desparte de geneza lui şi de experienţa

limitată a vieţii mele. Inteligenţa este de aceea permanenta punere sub întrebare a proiectului propriu.

În schimb, ca eroare netrecătoare, aşezată temeinic în mine, iubită, răsfăţată şi trecută sub protecţia încăpăţînată a întregii mele fiinţe, prostia este o stază a minţii, încremenirea ei. Dacă în esenţa sa spiritul este mobil, libertatea lui manifestîndu-se în capacitatea de permanentă adaptare a proiectului şi, eventual, în puterea de a renunţa la el, prostia, ca îngheţ spiritual, este proiectul sclerozat şi forma rea a consecvenţei. Ea este valul care bate acelaşi ţărm, limită atinsă şi de atins la nesfîrşit. Intrat în circularitatea propriului său proiect, pe care nu-l poate părăsi şi nici realiza, eul meu este incapabil să se distanţeze şi să se debaraseze de el şi rămîne prins în insistenţa proprie prostiei. Prin natura ei, prostia este in-sistentă, este rămînere tenace în interiorul proiectului, aşezare ferventă în el. Privirea liberă care domină proiectul şi care îşi are sursa în sciziunea necesară a eului – obligat pe de-o parte să se livreze fiecărui proiect şi totodată să rămînă desprins, în identitatea sa suverană – se pierde acum definitiv, hipnotizată de unica limită de atins pe care o presupune proiectul meu himeric. Prostia, în sensul ei major şi grav, este rămînerea necritică în proiectul propriu. Devii prizonierul proiectului pe care l-ai moştenit, l-ai adoptat sau l-ai inventat. Într-un fel sau altul, el a devenit al tău, prin educaţie, prin contacte umane, prin fîşia restrînsă a experienţei tale de viaţă. Aproape orice sistem de educaţie şi orice experienţă de viaţă tinde să te fixeze într-un proiect al altora, care cu vremea devine al tău. Majoritatea oamenilor încremenesc în proiecte prefabricate care ajung să fie ale lor în măsura în care ei ajung slujitorii fideli ai acestora. Şi de vreme ce majoritatea oamenilor trăiesc în categoriile indistincte ale speciei, prostia ca încremenire în proiect este, statistic vorbind, extrem de răspîndită. Cu cît o societate oferă mai puţine alternative, cu cît proiectele indivizilor decurg din cele cîteva proiecte şi norme oficial recunoscute, cu cît o societate lasă mai puţin loc pentru cultura îndoielii şi pentru învăţul dezvăţului, cu atît prostia ca încremenire în proiect cîştigă teren şi scleroza acelei societăţi este mai mare.

Prostia mobilizează o imensă cantitate de energie mentală şi are nevoie de ea; într-un anume fel, de mai multă decît are nevoie inteligenţa. Pentru că tot ce se pierde în vederea distanţării critice faţă de proiect şi faptă, tot ce se pierde în vederea realizării sciziunii eului şi a dublei priviri este recuperat aici pentru a se obţine crisparea proprie prostiei. Cel prost

nu poate spune niciodată „sînt prost“, pentru că atunci ar apărea instantaneu acea dedublare şi acel tip de reflexivitate care sînt străine de prostie. Cel prost nu cunoaşte oboseala, lehamitea şi saţul, cîntărirea lucrurilor şi tentaţia renunţării. Instalat în proiect, el nu are simţul relativităţii, pentru că nu poate compara. Cel prost cade în proiectul propriu în chip admirativ; întrucît atitudinea lui este eminamente in-sistentă, lui îi este refuzată distanţa necesară pentru naşterea îndoielii şi pentru conştiinţa eşecului. De aceea prostia nu poate fi sesizată decît din afară; surprinsă dinăuntru, ea se dizolvă de îndată în propria ei recunoaştere. Rămîi prost cîtă vreme poţi fi contemplat. Fiind o inconştienţă lipsită de tresăriri, prostia respiră calmul şi măreţia unui peisaj. Ea are fanatismul naturii, care, trecut asupra omului, a pierdut atributele divinului. Prostia este demonismul fanatismului profan.

ADAOS. Despre prostul care prosteşte şi despre prostul prostit. – Comunismul îşi face intrarea în istorie sub forma marelui dezvăţ. El pune la îndoială totul şi respinge orice proiect care l-a precedat. El teoretizează marea ruptură şi cuvîntul „critică“ este cel mai des invocat. El este romantic şi înnoitor şi spulberă orice certitudine născută înaintea lui. Singurul lucru pe care comunismul nu-l pune la îndoială este proiectul propriu. De aceea comunismul se instalează dintr-o dată în prostia ca încremenire în proiect. „Autocritica“ nu este aici decît căinţa făţarnică impusă celui care a îndrăznit să aibă îndoieli în privinţa proiectului unic. Orice alternativă la Proiect este refuzată. Proiectul meu este acceptat numai în măsura în care se acomodează la marele Proiect. Cine refuză – moare, este exterminat. Prostia ca încremenire în proiect este, pentru prima oară în istorie, garantată statal. Comunismul este societatea care garantează prostia ca încremenire în proiect. Garanţiile sînt instituţionale: există o instituţie care veghează prostia şi care sancţionează orice abatere de la încremenirea în proiect: poliţia politică. Există instituţia propagandistului de partid care este agentul prostiei ca încremenire în proiect; prostia se învaţă, este predată, ea cuprinde masele. Învăţămîntul politic, generalizat, este un antrenament permanent în spaţiul prostiei ca încremenire în proiect. Toată lumea încremeneşte în Proiect, deci toată lumea este prostită. Scleroza societăţii comuniste este totală.

Se poate înţelege lesne că printr-un asemenea mod de a concepe prostia sîntem foarte departe de biata prostie, inofensiva prostie, de care facem atîta caz cînd se întîmplă ca cineva să ne spună: „Nu vezi că eşti prost?“ Prostia cealaltă, prostia gravă, istorică, ce ne-a

angajat viaţa şi ne-a mutilat-o din adînc, în numele căreia ne-am pierdut istoria, ne-am năruit viaţa şi am risipit tot ce am avut mai bun în această parte a lumii, prostia ale cărei victime – proşti şi prostiţi – sîntem cu toţii, prostia cea mai ofensivă şi cea mai nocivă – nimeni nu o recunoaşte şi nimeni nu se plînge şi nu suferă din cauza ei. Ea trece nevăzută, rămîne neobservată, deşi, după ce-am experimentat-o cîteva zeci de ani, sîntem cu toţii temeinic aşezaţi în ea.

Să facem totuşi această deosebire: între cel care a încremenit în proiectul marxist pentru că, dintr-un motiv sau altul, s-a îndrăgostit cîndva de el şi pentru că, dintr-un motiv sau altul, a rămas în el, a crezut în el sau nu l-a mai putut părăsi; şi celălalt, pe care primul l-a vîrît cu forţa în proiect şi l-a dresat în numele lui. Ambii sînt produsele prostiei ca încremenire în proiect; numai că unul este prostul activ, prostul care prosteşte, prostul care de dragul proiectului lui este în stare să condamne, să terorizeze, să omoare; celălalt este prostul pasiv, prostul care suportă proiectul celuilalt, prostul prostit. „Omul nou“ este rezultatul dresării prin preluarea forţată în proiect; „omul nou“ este prostul prostit.

A HOTĂRÎ ÎN PRIVINŢA A CEVA. RAPORTUL CU LUCRUL

Din clipa în care hotărăsc în privinţa a altceva decît în privinţa mea, eu pot prelua în proiect fie „ceva“, fie pe „cineva“. Căci atît „ceva“ cît şi „cineva“ sînt diferiţi de mine. Hotărîrea în privinţa a ceva este deci prima deschidere către altceva decît sînt eu însumi. Dar acest „altceva“ este deopotrivă altceva şi în raport cu „cineva“, el este un altceva comun mie şi cuiva; este un „altceva“ la care şi eu, şi cineva ne raportăm la fel. De aceea hotărîrea în privinţa a ceva este raportul nostru (al meu şi al „celorlalţi“) cu lucrul, în care caz „lucru“ înseamnă tocmai ceea ce este diferit de mine şi de ceilalţi. „Lucru“ este deopotrivă marea, copacul, animalul, nisipul, pasărea sau rîul; „lucru“ este, apoi, scaunul, automobilul, creionul, casa, agrafa. „Lucruri“ sînt toate cîte sînt diferite de mine şi de ceilalţi, indiferent dacă ele au fost făcute ori nu de mine sau de ceilalţi. Şi totuşi, felul în care hotărăsc în privinţa lor este diferit în funcţie de faptul că noi sau nu noi le-am produs. De aceea prima formă a hotărîrii în privinţa a ceva presupune raportul cu acel lucru pe care nu eu şi nici ceilalţi (deci nu „noi“) l-am făcut.

Raportul cu lucrul pe care nu eu (noi) l-am făcut. Numirea. Ocrotirea şi distrugerea

Hotărîrea în privinţa a ceva pe care nu noi l-am făcut ia forma numirii. Numind lucrurile, le-am făcut să intre în raza proiectului meu şi să devină elemente oricînd utilizabile în acest proiect. Întrucît numirea este o preluare în proiect, ea este o formă a puterii. „Cei puternici sînt cei care dau nume.“

A da nume lucrurilor pe care nu noi le-am făcut nu înseamnă, desigur, a le înfiinţa, ci a le consfinţi şi recunoaşte fiinţa ca fiinţă distinctă. Numele izolează lucrul în fiinţa lui, îl de-limitează, îi confirmă hotarele, dîndu-i conturul inconfundabil al individualităţii sale. În acest sens, lucrul începe să fie de-abia din clipa în care este numit. Numele consacră limita lucrului. El este sigla naturii finite, este esenţa, exprimată, a finitului. Numele este de-finiţia

prescurtată a lucrului, fiinţa lui en raccourci. Iată de ce toate realităţile finite poartă un nume, au numele lor, care demarcă partea lor de fiinţă şi exprimă, în vasta jurisdicţie a tot ce există, dreptul lor la fiinţă. Numele reprezintă modul nostru de a gospodări, odată încheiată, Creaţia, gestul prin care am fost chemaţi să împiedicăm căderea lucrurilor în indistincţie şi în nefiinţa „anonimatului". „Ceva ce nu are nume" mă domină prin nenumitul lui. El nu poate fi preluat în proiect, căci fiinţa lui îmi scapă. Nenumită fiind, ea nu poate fi fixată în graniţele ei, ea rămîne in-finită. Preluarea în proiect are nevoie de familiaritatea finitului, pe care doar numirea mi-o poate oferi.

Numirea lucrurilor pe care nu noi le-am făcut reprezintă preluarea lor în grijă. Numindu-le, mă angajez faţă de fiinţa lor, pe care o recunosc şi o consacru tocmai prin faptul că o numesc. Numirea este un contract de ocrotire. Eu răspund de fiinţa lucrurilor chiar dacă nu ştiu faţă de cine răspund. Şi eu răspund chiar prin fiinţa mea. Căci fiinţa mea depinde de a lor, şi astfel de ocrotirea ei. Pentru că nu mă pot dispensa de fiinţa lor şi deci de ocrotirea ei, eu, cel puternic, sînt totodată slab. Cel puternic depinde de cel slab şi este de aceea – slab. Întrucît nu pot exista fără preluarea în proiect a „ceva", acest ceva mă obligă la grijă şi ocrotire faţă de el. Eu stăpînesc „întreg pămîntul", dar în aşa fel încît nu mă pot lipsi de el. Puterea mea este puterea celui dependent, şi astfel slăbiciune. Puterea celui dependent este ocrotirea.

Puternic în mod absolut nu este decît acela a cărui fiinţă nu depinde nicicum de fiinţa celui stăpînit. Puternic în sine nu este decît acela a cărui fiinţă rămîne intactă chiar dacă obiectul stăpînirii lui dispare. Iar cel puternic în sine poate fi, din această pricină, şi singur. La el manifestarea puterii este un capriciu sau risipirea unui moment de plictiseală. Puterea lui poate tot atît de bine să nu se manifeste. Deoarece fiinţa lui nu depinde de nimeni, el poate tot atît de bine să rămînă impasibil, să ocrotească sau să nimicească. El poate să se obiectiveze în cel stăpînit sau poate, renunţînd la acesta, să se întoarcă la sine. În schimb, atunci cînd, hotărînd în privinţa a ceva, eu hotărăsc implicit în privinţa mea, puterea mea nu poate să se manifeste decît ca ocrotire. Puternic în mod absolut nu este, omeneşte vorbind, nimeni. Tot ce am numit intră în raza proiectului meu; eu sînt acest proiect şi realizarea lui depinde de existenţa lucrului numit. De aceea ocrotirea face parte din esenţa puterii omeneşti; ea nu este doar o formă de tandreţe, ci conştiinţa manifestă a slăbiciunii mele.

Cînd, în loc să ocrotească, nimiceşte, puterea omenească nimiceşte deopotrivă fiinţa celui puternic şi se pierde pe sine ca putere. Singurătatea celui omeneşte puternic reprezintă sfîrşitul puterii şi nimicirea fiinţei lui, ca revers al nimicirii celui stăpînit. De aceea prima formă a izolării celui puternic nu apare în raport cu „cineva“, ci cu lucrul numit care, în loc să cunoască ocrotirea, este trecut acum în regimul distrugerii. În distrugerea apei, a pămîntului şi a cerului eu fac experienţa unei izolări esenţiale care este totodată condamnarea mea. Cîtă vreme acelea există, slăbiciunea dependenţei ca temei al puterii mele rămîne ascunsă. Abia distrugîndu-le, acest temei ajunge vizibil. Încetînd să ocrotesc, am devenit singur. Dar pentru că temeiul puterii mele este dependenţa, independenţa singurătăţii îmi este refuzată şi eu nu pot, asemeni celui puternic în sine, să mă retrag în ea. Singurătatea în care cad din clipa în care încetez să ocrotesc nu este putere, ci moartea mea.

Pentru că proiectul nu cunoaşte măsură, pentru că este avansare imperturbabilă către o cuprindere mai vastă (el începe modest şi sfîrşeşte grandios), preluarea ajunge treptat să se facă în exces. Proiectul este prin natura lui expansiv; el tinde să preia şi să consume tot ce îi iese în cale. El „aruncă înainte“ propriul său nesaţ şi nevoia de lucrul numit devine atît de aprigă, încît îmbrăţişarea care ocroteşte se transformă în cuprindere devastatoare. Raportul meu cu fiinţa lucrului numit nu mai este sacrificial; în actul preluării lui în proiect, eu nu mai recunosc eternitatea tiparului care generează fără încetare fiinţa lucrului consumat; eu nu mă mai întorc către fondul comun care asigură perpetuarea fiinţei lui şi care face cu putinţă manifestarea puterii mele. În nesaţul preluării, eu ating însuşi fondul acestei fiinţe şi îi distrug tiparul. Uit că ceea ce nu eu am făcut nu poate fi refăcut de mine şi că distrugerea lui este astfel ireversibilă.

Raportul cu lucrul făcut de mine (de noi). Fabricaţie şi creaţie

În lucrul pe care eu l-am făcut mă recunosc mai lesne decît în ceva nefăcut de mine. Cu toate acestea, lucrul pe care nu eu l-am făcut nu este străin de mine. Şi el nu este străin nu numai pentru că mă folosesc de el şi îl preiau mereu în proiect. (În măsura în care raportul meu cu el s-ar rezuma la pura utilizare, el ar putea de fapt să-mi rămînă străin.) Dar el nu-mi este străin, cu toate că nu eu l-am făcut, pentru simplul fapt că atît eu, cît şi el, aparţinem

aceleiaşi ordini: temeiul nostru se află în altă parte decît în noi, şi acest temei este comun. Înrudirea mea cu lucrul pe care nu eu l-am făcut provine din sursa noastră comună, indiferent de felul în care ne vom hotărî să o numim: Dumnezeu, Cineva sau nimeni. Sursa este comună şi actul întemeierii noastre ne cuprinde pe toţi laolaltă. De aceea pot numi „frate" soarele, vîntul şi focul sau „soră" luna, apa şi scoarţa pămîntului. De aceea pot cere iertare copacului tăiat şi vînatului ucis şi pot îmbrăţişa calul biciuit.

Cu toate acestea, mă recunosc mai lesne în lucrul pe care eu l-am făcut. Şi cu cît mă recunosc mai lesne, cu cît spaţiul pe care el îl ocupă devine mai vast, cu cît este mai mare orgoliul meu în raport cu el ca acela de mine făcut – cu atît mă desprind mai mult de ordinea mea originară, cu atît mă izolez mai mult şi mă ridic, cu cealaltă ordine a mea, împotriva ordinii din care fac parte laolaltă cu soarele, vîntul şi apa. Ordinea lucrului pe care nu eu l-am făcut intră în subordinea lucrului făcut de mine şi este anulată în această subordonare.

Sera îmi este mai aproape decît soarele care o face cu putinţă, moara de vînt mai aproape decît vîntul şi curentul electric mai aproape decît apa hidrocentralei. Pămîntul se estompează şi „dispare" în faţa autorutei şi maşinii, şi aerul dispare ca aer, confundat cu un dispozitiv de aer condiţionat. Mai „puternice" sînt obiectele din jurul meu şi casa şi străzile şi maşinile, decît animalele şi piatra şi plantele. Frigiderul şi aparatul de radio îmi sînt mai familiare decît calul sau copacul din pădure. Mă desprind din ordinea mea originară şi mă mut, împreună cu cealaltă ordine a mea, în centrul fiinţei. Lucrul pe care nu eu l-am făcut şi de care sînt legat prin temeiul nostru comun este împins spre periferie şi, o dată cu el, actul întemeierii noastre comune se mută în provincia fiinţei şi cade în uitare. Lucrul pe care nu eu l-am produs devine „materie primă" şi nu face decît să alimenteze ordinea centrală a fabricaţiei. Prin această desprindere şi îndepărtare eu îmi consum temeiul. Ordinea fabricaţiei devine tot mai vastă pe spezele ordinii din care eu m-am desprins; ea intră în expansiune prin consumarea ei, prin ignorarea ei, prin tulburarea ei. Ordinea lucrului pe care eu l-am făcut tinde să uzurpe ordinea creaţiei şi să se instituie ca regn al fabricaţiei universale. Tind să fabric lumina şi aerul, proteina, embrionul şi inteligenţa – tind să mă fabric pe mine. În această îndepărtare vertiginoasă şi în această uzurpare de proporţii se manifestă tendinţa unei modificări de temei. Pentru că ordinea creaţiei este înlocuită de cea a fabricaţiei, temeiul meu se mută în mine.

Din clipa în care lucrul pe care nu l-am făcut a fost devorat de cel făcut de mine, eu rămîn singur. Această singurătate este beţia independenţei şi a puterii mele. Pentru că mi-am mutat temeiul în mine, pentru că sînt înconjurat doar de lucruri pe care eu le-am făcut, sînt puternic. Sînt puternic şi singur. Dar pentru că în esenţa mea sînt dependent, pentru că în esenţa mea nu pot fi singur şi nu pot fi puternic în sine, în independenţa absolută ca experienţă a izolării printre lucrurile care depind de mine, eu fac experienţa morţii mele. De-abia cînd îmi pierd dependenţa ca temei al puterii mele, puterea independenţei ca temei al slăbiciunii mele devine vizibilă. În raportul cu lucrul făcut de mine puterea şi singurătatea mea se potenţează reciproc şi sfîrşesc în nimicirea mea.

A HOTĂRÎ ÎN PRIVINŢA CUIVA

Devenirea în spaţiul libertăţii.

Momentul paideic

În ultimă instanţă, maladiile de destin sînt disfuncţii ale libertăţii în sfera posibilului, bazate pe o proastă cunoaştere de sine. Atît ratatul cît şi bovaricul nu ştiau de ce anume nu sînt în stare. A fi liber înseamnă în fond a fi sigur de tine, de posibilităţile tale. Libertatea nu e altceva decît rezultatul educaţiei în sfera posibilului, dobîndirea capacităţii de a configura şi realiza proiecte prin îmbinarea corectă a posibilităţilor proprii cu posibilul obiectiv. Ca fiinţă proiectivă, ca acela care merge înaintea sa, omul este desigur liber prin chiar natura sa, dar naşterea proiectului, fermitatea mersului şi calitatea ţintei depind de buna sau proasta lui aşezare în orizontul posibilului. Adaptarea proiectului la condiţiile mele de posibilitate şi ale lumii în care trăiesc reprezintă produsul unei formări; ea implică dobîndirea unei culturi a proiectului. Şi aşa cum destinul este apoteoza culturii proiectului, maladiile de destin sînt tot atîtea carenţe ale ei.

Educarea cunoaşterii de sine în vederea secvenţei de depăşit–de atins, educarea libertăţii deci, nu este însă o faptă a singurătăţii. Ea se face prin preluarea celuilalt în sfera libertăţii mele în vederea eliberării lui. Această preluare este puterea. De aceea educarea libertăţii se desfăşoară în chip necesar ca scenariu al puterii. Întrucît libertatea este capacitatea de configurare a proiectului şi de realizare a lui, puterea este preluare în proiect. Puterea este exersarea libertăţii în vederea eliberării, preluare în proiect în vederea autonomiei proiectului.

Cel puternic este puternic în sine. El ştie ceea ce poate, ştie ceea ce vrea şi vrea ceea ce poate. El este liber în configurarea şi realizarea proiectului său. Dar pentru a-şi exersa puterea, el trebuie să fi făcut dovada libertăţii sale prin raportarea la altul. În primă instanţă,

cel puternic pare că se îndură de cel supus şi că el consimte, din bunăvoinţă sau prin sacrificiu, să îl educe pe acesta în spaţiul libertăţii, preluîndu-l în proiectul propriu. Dar pentru că libertatea este în esenţa ei neegoistă, el ştie că nu poate fi liber în singurătatea sa şi că, pentru a-şi adeveri proiectul propriu şi propria libertate, el trebuie să-l preia pe celălalt în proiect. Esenţa libertăţii este împărtăşirea, şi tocmai de aceea nimeni nu poate fi liber într-o lume de fiinţe constrînse. Instituirea proiectului propriu, izvorîtă din nevoia de a-i împărtăşi pe ceilalţi din libertatea ta, este ctitorirea. Ctitorirea nu este opera eului orgolios, ci dimpotrivă, ea este livrare obiectivată, proiecţie a preluării celuilalt în spaţiul libertăţii proprii. La rîndul său, cel ce primeşte să fie preluat în vederea propriei lui eliberări ştie că numai în felul acesta, prin supunerea lui, libertatea celui puternic este adeverită şi se poate manifesta ca libertate. El se îndură de cel puternic prilejuindu-i, prin propria-i eliberare, dovada libertăţii lui. De aceea puterea este în esenţa ei o specie a relaţiei; ea este dependenţă, relaţie de consimţire reciprocă la devenirea şi adeverirea în spaţiul libertăţii. Dar dependenţa în spaţiul libertăţii este iubirea. Puterea este relaţia de iubire între cel liber şi cel ce va fi eliberat. Regii şi supuşii, comandanţii şi oştile, maeştrii şi discipolii sînt dependenţi unii de alţii nu numai în sensul că ei nu pot, fără ceilalţi, să fie ceea ce sînt (căci altminteri la fel s-ar petrece lucrurile cu călăul şi victima sa); ei sînt dependenţi – şi se iubesc – în numele libertăţii şi al eliberării lor.

Puterea celui puternic trebuie să fi fost deci recunoscută ca stadiu al libertăţii sale. Recunoaşterea puterii, în virtutea căreia ea se poate apoi exersa, este prestigiul. Prestigiul este indicele libertăţii dovedite prin raportarea la altul. Prestigiul, în virtutea căruia puterea poate funcţiona, se bazează pe autoritatea dobîndită ca împlinire a libertăţii. Cel care a ajuns în punctul cel mai înalt al libertăţii, cel care a ajuns cel mai departe înaintea sa şi dincolo de sine, are puterea de a-i conduce pe ceilalţi pînă la punctul în care, la rîndul lor, ei vor deveni liberi. Puterea este raportul de comandă-supunere care se instituie în sfera educării libertăţii. Ea reprezintă un scenariu iniţiatic. Misterul supunerii, în jurul căruia gravitează puterea, nu se poate naşte decît în virtutea recunoaşterii că altcineva te poate conduce şi spori pe drumul dobîndirii libertăţii. Supunerea este prima formă a libertăţii, pentru că ea se naşte din însăşi recunoaşterea premiselor ei. Libertatea care îşi ignoră posibilitatea propriului început – ca supunere – se anulează din capul locului ca libertate. Pentru a sfîrşi ca emancipare, orice

libertate trebuie să înceapă ca supunere. Cel ce se supune ca încă-neliber se aşază sub autoritatea celui liber şi-i recunoaşte acestuia puterea tocmai ca libertate dobîndită. Autoritatea puterii este autoritatea celui liber faţă de cel ce urmează să devină liber.

Extensia puterii este deci o extensie în sfera libertăţii. „Puterea supremă“ nu poate s-o aibă decît „cel mai liber“, iar „cel mai supus“ nu poate fi decît „cel mai însetat de libertate“. „Cel mai puternic“ şi „cel mai supus“ sînt astfel cel mai aproape unul de altul. Aşa cum cel mai puternic se ştie cel mai liber, cel mai supus se recunoaşte drept cel mai neliber, şi astfel drept cel ce doreşte mai crîncen libertatea. Cel mai supus va fi şi cel mai grabnic eliberat, pentru că, recunoscînd cel mai mult autoritatea, el va fi cel mai mult sporit în libertatea lui. El este cel mai liber în supunerea sa, pentru că vede cel mai adînc în ea condiţia deplină a eliberării sale.

Dar dacă orice putere este putere în vederea eliberării, înseamnă că prin însăşi esenţa ei puterea se îndreaptă pas cu pas spre propria ei anulare. Ca „instanţă sporitoare“ (auctoritas), ea sporeşte libertatea celui supus şi se diminuează pe sine ca putere. Diferenţa dintre cel ce comandă, ca liber, şi cel ce se supune în vederea propriei lui eliberări se şterge treptat şi cei doi se desfac din cercul puterii şi rămîn, unul în faţa celuilalt, egali în libertatea lor. Mîndria celui care a eliberat şi recunoştinţa celui care a fost eliberat se întîlnesc în punctul comun al eliberării reciproce din strînsoarea relaţiei comandă-supunere. Răspunderea celui puternic faţă de cel care se supune nu este însoţită decît de frica lui că nu va reuşi să-şi piardă puterea şi că cel menit eliberării va trebui să rămînă, mereu neliber, sub puterea lui. Supremul neajuns al adevăratei puteri este de a nu se putea desfiinţa ca putere, de a nu se putea desprinde de cel supus şi de a-l simţi pe acesta incapabil să se desprindă de ea. În perpetuarea ei ca putere, ea îşi celebrează supremul eşec, aşa cum suprema ei bucurie este de a se anula ca putere, de a pierde puterea. De aceea, frica de „a pierde puterea“ nu este decît sentimentul puterii pervertite, al puterii care s-a răsturnat în chiar esenţa ei. O putere nu se împlineşte decît pierzîndu-se, după cum nu îşi ratează esenţa decît perpetuîndu-se. Din clipa în care te temi că vei pierde puterea, puterea e deja pierdută în esenţa ei.

În perpetuarea puterii, mecanismul acesteia se blochează. Agentul puterii nu mai este liber pentru proiect, căci însăşi perpetuarea puterii a devenit singurul proiect. Libertatea lui a devenit libertatea negativă a preluării celuilalt în proiectul perpetuării puterii. Supunerea

celuilalt nu mai este în acest caz o premisă a eliberării, ci participare neliberă la perpetuarea supunerii. Blocarea mecanismului puterii se manifestă ca perpetuare a raportului comandă-supunere de dragul raportului însuşi. Întrucît posibilitatea oricărui alt proiect dispare, libertatea, ca parcurgere a secvenţelor de depăşit–de atins (deci ca naştere a proiectului şi realizare a lui), dispare la rîndul ei. Agentul puterii pervertite şi pacientul ei sînt prinşi şi blocaţi în proiectul unic al perpetuării puterii. Din liberi şi meniţi eliberării, ei devin neliberi în încleştarea lor.

Primejdia pe care o ascunde în sine libertatea ţine de însăşi fragilitatea esenţei ei, de uşurinţa cu care ea poate fi pierdută. Această fragilitate a libertăţii, manifestată în uşurinţa cu care ea, odată pierdută, se poate răsturna în opusul ei, se vădeşte cel mai limpede în chiar sfera puterii. Agentul puterii este în pericol de a pierde libertatea, pe care o are deja pe parcursul exersării ei, în vreme ce pacientul puterii, care urmează să o dobîndească, o poate pierde pe parcursul căutării ei. Pericolul de a pierde libertatea, odată dobîndită, şi de a o pierde din vedere, odată căutată, face parte din orice scenariu al puterii. Dar atît pierderea libertăţii cît şi pierderea ei din vedere nu pot veni decît din partea celui ce o are şi a celui ce o caută. Nimeni, în afara lor, nu-i poate lipsi de libertatea avută sau de cea căutată. Spaima de a rămîne sub blestemul comenzii sau sub cel al supunerii este spaima însăşi a pierderii libertăţii.

Dar cine, dintre cel ce are libertatea şi cel care o caută, provoacă primul blocarea mecanismului puterii? Pentru că orice căutare este dificilă, oboseala, renunţarea sau uitarea ţelului propus ţin de însăşi esenţa căutării. De aceea, cel care caută îl corupe primul pe cel care are, făcîndu-l să piardă, prin perpetuarea comenzii, ceea ce el are deja: libertatea. Pentru că oboseşte şi renunţă, cel care caută se transformă în „cel mereu supus" şi îl constrînge pe cel puternic să perpetuezeÊcomanda. Supunerea devine reflex al supunerii şi comanda reflex al comenzii. Supunerea care a uitat că e supunere în vederea eliberării a indus celui puternic uitarea comenzii puse în slujba libertăţii. Agentul puterii pervertite nu face decît să slujească uitarea căutării. Dar uitarea căutării este vina celui ce rămîne mereu supus. Iar cel care ajunge să slujească, în locul căutării libertăţii, uitarea căutării ei, deci agentul puterii pervertite, îl dispreţuieşte pe cel mereu supus. Pentru că este puternic peste cel mereu supus, el şi-a pierdut libertatea, şi astfel puterea. La rîndul lui, cel mereu supus ajunge să-l urască

pe cel care perpetuează comanda şi să-l socotească vinovat de perpetuarea supunerii sale. Încetarea căutării el o pune pe seama constrîngerii, şi nu pe seama oboselii, renunţării şi uitării sale. El nu poate să admită că cel ce perpetuează comanda reprezintă polul monumentalizat al neputinţei sale, slujirea fidelă a decăderii şi vinii care sălăşluiesc în cel mereu supus. Căci agentul puterii pervertite se supune în fapt celor mereu supuşi, slujindu-le bolile şi exprimînd astfel o per-versiune obiectivă, răsturnarea şi distorsiunea lor în spaţiul libertăţii. Din vina celui mereu supus, care a căzut în uitarea căutării, „cel mai puternic“ şi „cel mai supus“ au devenit acum „cei mai neliberi“.

Rămînerea indefinită în regimul comenzii şi al supunerii transformă relaţia de comandă-supunere în relaţie de constrîngere. Relaţia de constrîngere este esenţa puterii pervertite. Însă întrucît anularea mişcării în spaţiul libertăţii nu poate fi proclamată ca atare, puterea pervertită nu se va prezenta niciodată ca esenţă răsturnată a puterii ci, dimpotrivă, ea va încerca să imite toate secvenţele puterii autentice ca devenire în spaţiul libertăţii. Constrîngerea se învăluie în atributele autorităţii şi ale recunoaşterii ei, şi cu cît prestigiul agentului puterii pervertite este mai scăzut, cu atît el vorbeşte şi cere să i se vorbească mai mult despre prestigiul şi excelenţa sa. Cu cît este mai slabă recunoaşterea autorităţii, cu atît mai multe trebuie să devină dovezile de adeziune la puterea pervertită. Şi cu cît este mai mică dependenţa în spaţiul libertăţii, cu atît mai mult, în spaţiul puterii pervertite, se va vorbi despre devotament şi iubire. În sfîrşit, agentul puterii pervertite trebuie să imite pînă şi propria lui dispariţie, anunţînd periodic că renunţă la putere şi revenind de fiecare dată asupra acestei renunţări. În fastul confirmărilor şi reinstituirilor periodice, el imită moartea care se produce în vederea resurecţiunii, şi astfel propria sa eternizare. La rîndul lui, cel mereu supus, de vreme ce spaţiul căutării a dispărut, va susţine că a găsit deja ceea ce de mult a încetat să caute. El va vorbi mereu despre prezenţa unui lucru a cărui absenţă i-a devenit de mult familiară. Pentru a umple vidul unei iniţieri care nu a mai avut loc, puterea pervertită nu face astfel decît să spună ceea ce de fapt ar trebui să facă. Întrucît nu sînt capabili de eliberare şi de educarea libertăţii, agentul şi pacientul puterii pervertite vor vorbi despre eliberare şi libertate. Pe măsură ce scenariul iniţierii dispare, ei vor mima verbal etapele iniţierii în libertate.

Prin blocarea mecanismului puterii şi prin pervertirea ei apare în lume răul. Răul este devenirea ratată în spaţiul libertăţii, căderea din relaţia de comandă-supunere în relaţia de constrîngere. Dacă istoria lumii nu ar ilustra decît această cădere ca istorie a puterii pervertite, ar însemna că rostul speciei noastre nu este altul decît răul, ca supremă distorsiune a libertăţii. Dar pentru că în scenariul puterii există putinţa de a cîştiga sau, deopotrivă, de a pierde libertatea, istoria lumii este lupta fără sfîrşit dintre veghea voinţei în vederea eliberării şi lenea universală a supunerii necondiţionate.

ADAOS. Întregul scenariu al puterii descris pînă acum se bazează pe distribuirea inegală a libertăţii, simultan cu existenţa unei aspiraţii către libertate egal distribuite. De aici ideea unei duble consimţiri: consimţirea la călăuzire, deci la exercitarea puterii în numele libertăţii dobîndite, şi consimţirea la faptul de a fi călăuzit, ca formă de libertate a celui supus. Puterea pervertită, la rîndul ei, a fost analizată ca formă de dereglare a acestui scenariu. Însă astfel a fost izolată o situaţie ideală, în care se presupune că cei doi termeni ai scenariului au consimţit aceluiaşi ţel: omogenizarea libertăţii prin actualizarea optimă a posibilului celui călăuzit.

Or, în lumea reală a istoriei sînt mai frecvente alte două scenarii, în care hotărîtoare este tocmai neconsimţirea la călăuzire în vederea dobîndirii libertăţii. Într-un prim caz e vorba de o lume în care, în afara călăuzitorului, nimeni nu are, nici măcar auroral, conştiinţa libertăţii, şi în care călăuzirea către libertate nu se poate face decît prin constrîngere (cazul monarhiilor luminate). Într-un al doilea caz e vorba de o lume care, neavînd conştiinţa libertăţii şi astfel neresimţind nevoia eliberării, nu se lasă călăuzită nicicum către libertate, posibilitatea constrîngerii din partea călăuzitorului neexistînd la rîndul ei. În acest tip de scenariu, deznodămîntul este revolta împotriva călăuzitorului care insistă în vederea împărtăşirii celorlalţi din libertatea lui. Ambele scenarii se bazează pe dispariţia colectivă a instinctului libertăţii, pe existenţa popoarelor leneşe ale istoriei, care au pierdut tradiţia libertăţii şi a educării ei.

Rămîne o întrebare fără răspuns cum, în condiţiile extremei ei fragilităţi, libertatea nu dispare cu desăvîrşire sau cum, în condiţiile în care puterea pervertită şi neconsimţirea la călăuzire sînt predominante în economia istoriei, răul nu învinge definitiv dînd naştere absolutei entropii a nelibertăţii.

Problema puterii pusă în termenii unui scenariu al puterii articulat pe o dublă consimţire dă naştere şi unui alt tip de aporie. Dacă cel puternic, călăuzitor şi liber, a fost la rîndul său supus, călăuzit şi eliberat, înseamnă că începutul absolut al scenariului puterii atîrnă de existenţa unui (prim) agent al puterii şi libertăţii, care este cauză a scenariului, dar nu şi efect al lui. Apare astfel problema „celui ce se eliberează singur“ sau a celui care este, din capul locului, liber. Existenţa unui asemenea personaj relativizează teoria scenariului puterii prin acceptarea unei libertăţi induse în planul istoriei, ca prim impuls sau ca formă de generare a scenariului puterii. Pentru că nu poate primi o explicaţie coerentă în plan uman, acest tip de putere apare, chiar pentru cei ce-l reprezintă, drept forma de manifestare a unei puteri „supranaturale“, deci ca putere instituită pur şi simplu. În acest caz, sursa puterii nu mai este verificabilă, căci ea cade în afara transmisiei neîntrerupte pe care o presupune lanţul educator-educat, retrăgîndu-se fie în transcendenţa divinului, fie în aceea a unui timp prestigios şi imemorial, în transcendenţa originii.

Devenirea în spaţiul libertăţii. Iubirea

Am văzut că primul contact cu eul meu ca eu gol, care premerge oricărui proiect şi oricărei preluări în proiect, se produce în frică. Tocmai pentru că, prin ameninţare, hotarele mele sînt puse în discuţie, ele nu se revelă în pozitivitatea lor decît pe o cale negativă: ştiu că sînt pentru că, fiindu-mi frică, sînt ameninţat să nu mai fiu. Frica mă face să mă adun în mine şi să-mi măsor întinderea în această supremă concentraţie de fiinţă. Constrîns să mă retrag în mine şi să mă „reculeg“ între hotarele primite, eu îmi percep identitatea ca identitate înfricoşată. Frica trasează conturul eului meu ca eu primit prin această contracţie de fiinţă.

Dimpotrivă, contemplarea liberă şi decontractată a hotarelor mele se produce ca iubire de sine. Înainte de a mă deschide către altul, de a-l prelua între hotarele mele sau de a mă livra cuprinderii lui, eu trebuie să-mi cunosc hotarul într-o formă pozitivă. Sentimentul pozitiv al eului, ca eu ce preia în proiect sau care urmează să fie preluat, nu mi-l poate da decît iubirea de sine. Nici o aventură a libertăţii nu este de imaginat fără această prealabilă evaluare a hotarului ce-mi aparţine. Orice iubire adevărată şi orice faptă a libertăţii începe ca

iubire a limitei proprii. Trebuie mai întîi să „mă plac“ pentru a mă suporta ca personaj principal al propriei vieţi şi pentru a face din mine subiectul libertăţii mele. Fără această împăcare cu sine, fără această cunoaştere şi acceptare de sine, orice preluare în proiect rămîne crispată. Cel care nu se simte bine între hotarele proprii nu şi le poate deschide pentru a-l primi între ele pe altul şi nici, primindu-l, nu-l poate face pe cel primit să se simtă bine. Trebuie mai întîi să existe un amour propre pentru ca iubirea de altul, un amour „impropre“, să fie cu putinţă. Iubirea de sine stă la baza oricărei preluări pozitive în proiect. Iubirea de sine este premisa libertăţii.

Cu toate acestea, iubirea de sine, care îmi dă certitudinea conturului şi a identităţii mele, nu se poate realiza doar ca tautologie a eului. În simpla oglindire care îmi reflectă conturul eu nu ajung să obţin decît un rudiment din mine. Eu vreau să mă cunosc şi să mă iubesc drept cel care sînt, dar pentru ca să mă pot avea trebuie să mă privesc în altul şi trebuie, la rîndul meu, să ofer prilejul oglindirii pentru altul care se dobîndeşte prin mine. Pentru că nu pot deveni eu însumi decît dacă devin altul în mine şi eu însumi în altul, la iubirea de sine nu pot ajunge decît prin iubirea de altul. În „iubirea de altul“ diferenţa dintre două euri dispare, abia prin această dispariţie fiecare găsindu-se ca eu propriu. Eu îmi găsesc eul pierzîndu-l şi îl ajut pe celălalt să şi-l piardă pentru a şi-l putea găsi. În această reciprocă dominare şi supunere liberă, fiecare îşi cîştigă libertatea pierzînd-o totodată. Spre deosebire de raportul maestru-discipol, în care cel mai liber îl eliberează pe cel mai supus, aducîndu-l la gradul lui de libertate, aici libertatea lipseşte şi este dobîndită în aceeaşi măsură. Fiind deopotrivă cel ce iubeşte şi cel iubit, eu mă supun şi sînt liber în aceeaşi măsură în care celălalt comandă şi se supune. Sînt rînd pe rînd stăpîn şi sclav şi hotărăsc şi sînt hotărît în aceeaşi măsură în care celălalt hotărăşte în privinţa mea şi se lasă hotărît de mine. El îmi acceptă supunerea, ca premisă a eliberării mele, şi îmi acceptă libertatea, ca premisă a eliberării lui. El îmi acceptă autoritatea, ca semn al libertăţii mele sporite, şi îmi cere să mă supun, în numele autorităţii şi libertăţii lui. El, cel puternic, se îndură de mine, cel supus, şi-mi cere mie, celui puternic, să mă îndur de el, de cel supus. Eu, cel mai liber, îl eliberez pe cel mai supus şi în acelaşi timp sînt eliberat de cel mai supus, care este cel mai liber. Sîntem în aceeaşi măsură liberi şi însetaţi de libertate, pentru că în aceeaşi măsură am pierdut şi am

dobîndit libertatea. Eu îmi pierd puterea prin eliberarea celuilalt şi mi-o păstrez mereu prin supunerea lui acceptată.

Spre deosebire de scenariul paideic, în care puterea se exersează în vederea unei eliberări finale – maestrul şi discipolul se desfac în cele din urmă din strînsoarea relaţiei comandă-supunere şi stau faţă în faţă egali în libertatea lor –, în scenariul iubirii de altul eliberarea nu se poate produce, pentru că dependenţa e preţul libertăţii celor doi. Puterea nu mai este acum relaţia de iubire între cel liber şi cel ce va fi eliberat, ci între cei care, în fiecare clipă, sînt liberi şi supuşi; ei sînt mereu egali în libertatea şi în supunerea lor. Şi aici, ca şi în scenariul paideic, are loc o devenire în spaţiul libertăţii. Numai că în vreme ce acolo unul – cel liber (maestrul) – îl trăgea pe celălalt – pe cel încă-neliber (discipolul) – spre spaţiul libertăţii lui, aici cei doi, încă-neliberi, parcurg împreună treptele eliberării lor şi devin la capătul acestei ascensiuni cei mai liberi şi cei mai supuşi deopotrivă. Ei sînt liberi şi eliberaţi în suprema lor supunere şi rămîn supuşi în chiar eliberarea lor.

Rezultă de aici că în iubirea de altul eul meu îşi capătă identitatea lăsîndu-se preluat în proiect şi preluînd în proiect alt eu. Această dublă şi reciprocă preluare în proiect sfîrşeşte cu disoluţia şi potenţarea eului meu. Eu nu aflu cine sînt decît încetînd să fiu eu şi începînd să fiu în altul, aşa cum altul este doar în măsura în care, încetînd să fie el, el începe să fie în mine. Eu am devenit altul şi sînt eu însumi doar în celălalt; celălalt a devenit eu şi este el însuşi doar în mine. El nu se poate căuta întorcîndu-se la el, pentru că a ieşit din sine. El nu se poate căuta şi nu se poate găsi decît întorcîndu-se la mine. Pentru că eu l-am ajutat să se caute şi să se găsească, în mine el se iubeşte pe el. În mine şi în iubirea lui pentru mine, el îşi celebrează eul dobîndit. El a ajuns să se ştie şi să se iubească iubindu-mă pe mine. Iubirea de sine a sfîrşit ca iubire de altul şi de-abia prin iubirea de altul eu m-am găsit şi am ajuns să mă iubesc cu adevărat pe mine. Eul meu a ajuns să-mi aparţină din clipa în care nu mi-a mai aparţinut. Suprema personalizare nu survine decît prin „depersonalizarea“ pe care o presupune metabolismul iubirii. De aceea cei care nu iubesc şi nu sînt iubiţi îşi pierd identitatea. Cînd nimeni nu ne-a iubit şi nu am iubit pe nimeni, nu sîntem decît eul gol care se revelă în frică. Cînd nimeni nu ne iubeşte, nu apucăm să avem un chip şi avem doar chipul nimănui. Sîntem, fără ca propriu-zis să fim.

Acest miracol al dobîndirii eului prin dedublare şi prin iubirea de altul îşi capătă expresia sensibilă în mîngîiere. Din clipa în care parcurg conturul altui trup, eu îl iau pe acesta în posesie şi totodată îmi livrez trupul în mîngîierea mea. Dar bucuria pe care o resimt în mîngîiere trece dincolo de simpla voluptate a atingerii. Prin mîngîiere eu nu preiau doar conturul unui trup. Corpul, la om, nu este o suprafaţă şi nici măcar interioritatea care se exprimă în chip exterior. Cînd cineva mîngîie, el atinge hotarul a ceva care nu are încă nume şi pentru care singurul cuvînt potrivit este „tu“. Însăşi mîngîierea creează identitatea teritoriului ocupat. Cînd celălalt mă mîngîie, el îmi mîngîie identitatea pe care mîngîierea lui mi-o conferă şi îmi dă, prin mîngîiere, conştiinţa identităţii mele. Fiecare mîngîiere este o celebrare a eului meu, pe care însăşi mîngîierea l-a făcut cu putinţă. Sînt mîngîiat, deci sînt.

Acest miracol al dobîndirii eului prin dedublare şi prin iubirea de altul îşi capătă deopotrivă expresia sensibilă în însoţirea mîinilor. În esenţa mîinii rezidă ambiguitatea faptului de a lua şi a da. Mă deschid şi înmînez, dau de la mine şi trec în posesia altuia ceva care în felul acesta încetează să fie al meu. Primesc şi astfel fac să devină al meu ceva care pînă atunci nu-mi aparţinea. Datul şi luatul se succed ca funcţii diferite ale mîinii, care în felul acesta închide în sine posibilitatea unor acte cu semne opuse. Mîna poate să dea sau poate să ia. Poate ea vreodată să dea şi să ia în acelaşi timp?

În iubire, regula succesivităţii lui „a da“ şi „a lua“ dispare. Cînd doi oameni care se iubesc merg mînă în mînă, mîinile lor dau şi iau în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură. Mîna care se ia pe sine ca altă mînă topeşte distincţia dintre „a da“ şi „a lua“. Pentru că se dă şi se ia pe sine, mîna păstrează ce dă şi primeşte ceea ce deja are. Ţi-am dat mîna şi în acelaşi timp ţi-am luat-o; mîna care se dă e mîna care ia. Mîna se întinde pentru a se da. Dar în timp ce se dă, ea primeşte şi ia mîna celuilalt, care la rîndul lui primeşte mîna întinsă şi o dă pe a sa. Mîna care se dă e mîna care ia şi eu primesc şi dau în aceeaşi încleştare de mînă. Mîinile care se întîlnesc şi rămîn unite sînt pecetluirea faptului că eurile noastre s-au dat şi s-au primit deopotrivă: m-am dat în mîna celuilalt şi totodată l-am luat pe celălalt la mine.

Deoarece în iubire nu-mi mai aparţine tocmai ceea ce este al meu şi, dimpotrivă, tocmai ceea ce nu-mi aparţine devine al meu, iubirea modifică atitudinea curentă faţă de elementele fondului intim-străin. Nu mă mai identific acum nici cu rasa mea, nici cu zeii mei, nici cu tribul din care fac parte; pot să-mi uit părinţii şi pot să resimt numele sau casta

care mă desparte de cel pe care îl iubesc drept un blestem. Pe de altă parte, pentru că ceea ce nu-mi aparţine devine al meu, eu pot să preiau zeii, numele, limba sau casta celuilalt. Sînt gata să renunţ la ceea ce mă defineşte şi sînt gata să mă definesc prin ce nu este al meu. La limită, determinaţiile fondului intim-străin dispar în iubire, sau devin indiferente, şi locul pe care dispariţia lor îl lasă liber este umplut de obiectul pentru care iubirea mea a optat: de celălalt. La rîndul lui, celălalt se curăţă, în vederea dăruirii, de determinaţiile sale şi vine în faţa mea liber pentru a fi umplut de obiectul pentru care iubirea lui a optat: de mine. Dar cine sîntem „eu“ şi „celălalt“ acum? „Reneagă-ţi tatăl şi refuză-ţi numele şi ia-mă pe mine toată.“ Cine sînt „eu toată“ şi cine este cel care nu mai are tată şi nume? Cine sîntem noi, care prinşi în relaţia iubirii, populăm hotarele celuilalt cu lipsa noastră de hotare? Ce a rămas din noi, după ce iubirea ne-a desfiinţat?

În lumina iubirii, şi cu atît mai mult în lumina iubirii contrariate, tot ceea ce pînă atunci îmi părea intim îşi pierde consistenţa, nu mă mai defineşte, devine straniu şi străin. Nu altul, ci eu îmi devin străin. De-abia în iubire elementele fondului intim-străin îmi apar în toată inconsistenţa lor şi îşi dezvăluie natura accidentală şi exterioritatea. De-abia acum aflu că în mod esenţial nu sînt nici rasă, nici clasă, nici nume, nici ascendenţă, nici limbă, nici loc al naşterii mele şi nici măcar bărbat sau femeie. În mod esenţial eu sînt iubire, capacitate de a mă pierde în altceva decît mine. În mod esenţial eu sînt tocmai posibilitate de dislocare din elementele fondului intim-străin. Dar această dislocare care se produce prin iubire este tocmai libertatea mea. Abia prin iubire eu aflu că esenţa mea e libertatea. Ceea ce a rămas în noi după ce iubirea ne-a desfiinţat este iubirea însăşi: puterea de a dispărea în altceva decît noi. „Ia-mă pe mine toată“: ia-mă pe mine, care nu sînt altceva decît pură dorinţă de a mă pierde în tine. Eu toată sînt dorinţă. Şi dorinţă fiind, hotarele mele nu se mai află în mine, ci în obiectul dorit.

În necuprinderea iubirii eu aflu că hotarul meu e lipsa de hotar, imposibilitatea de a fi fixat într-un hotar. Trec dincolo de toate elementele fondului intim-străin, alunec peste determinaţiile care mi-au fost date şi, liber fiind, mă opresc la singura determinaţie care, fiindu-mi deopotrivă dată, nu mă mai poate fixa: la libertate. Cînd mă fixez în libertate, eu mă fixez în lipsa de hotar. De-acum nu sînt decît toate felurile mele de a mă pierde – într-un lucru, într-un om, în mulţi, în toţi; în casa pe care o fac, în copilul pe care îl cresc, în faptele

importante ale vieţii mele; la limită, în mine însumi, adică în libertatea mea şi în iubirile mele; şi dincolo de toate, în chiar sursa libertăţii şi a iubirii mele. În cele din urmă sînt felul în care, iubind, mă pierd în libertate. Dar pentru că libertatea este în esenţa ei ne-definită, eu nu am niciodată un chip definit, ci doar pe acela al iubirilor şi pierderilor mele. Sînt peste tot în abandon, în cedare, în renunţarea mea la mine. Eul meu e traversat fără încetare de un zvon al dispariţiei. Sînt disoluţia şi resurecţia mea în toate în cîte mi-am pus şi mi-am dat sufletul. Mor şi mă nasc de fiecare dată în locurile în care mi-am investit capitalul de iubire.

ADAOS 1. Pentru că în iubire eu nu sînt decît prin raportarea la altul şi prin pierderea de mine, „a fi“ a încetat să fie purul fapt de a fi care se manifestă în frică. Acest nou sens al lui „a fi“ poate să îmbrace deopotrivă forma lui „a nu mai fi“ şi să fie moarte. În măsura în care în esenţa ei iubirea este împlinire a eului prin pierderea de sine, înseamnă că în anumite circumstanţe moartea, ca pierdere de sine fizică a eului, devine o exigenţă de împlinire a lui: mă împlinesc în chip suprem, şi astfel sînt, tocmai prin renunţarea la suprema condiţionare care este purul fapt de a fi. Paradoxul lui „a fi în chip plenar“ prin „a deveni nimic“ nu-şi află dezlegarea decît în spaţiul iubirii: eu nu-mi pot împlini viaţa decît dînd-o altcuiva. Faptul de „a-ţi da viaţa“ se bazează pe recunoaşterea valorii sporite a unei alte vieţi şi pe faptul că viaţa mea nu capătă valoare decît în măsura în care poate să se dea: viaţa mea e importantă doar dacă, prin anularea ei, face cu putinţă continuarea altei vieţi. A-ţi da viaţa, la propriu, nu e compatibil decît cu o fiinţă a cărei identitate se poate construi dincolo de identitatea primită şi, la limită, a cărei identitate se poate construi tocmai prin moarte.

Altul este cazul în care viaţa mea îşi pierde importanţa în absenţa vieţii celuilalt. De vreme ce eu am devenit altul, iar altul nu mai e, înseamnă că eu nu mai sînt. Sinuciderea dovedeşte acum că imposibilitatea declarată de a nu putea concepe viaţa în absenţa celuilalt nu este o simplă ipocrizie şi că în spaţiul adevăratei iubiri eul nostru încetează să fie farsor, fiind incapabil să supravieţuiască „problemelor“ sale. Cel care se sinucide lîngă cadavrul (încă fictiv) al iubitei atestă faptul că moartea ei, socotită reală, transformă într-o ficţiune viaţa lui şi că în fond, la rîndul lui, el a murit. Sinuciderea nu este în acest caz decît suprimarea neconcordanţei între nefiinţa mea autentică (prin dispariţia celuilalt, în care eu eram, eu nu mai sînt) şi neautenticitatea fiinţei mele actuale (singur, eu nu sînt cu adevărat; deci rămînînd singur, sînt un simulacru de fiinţă). Sinuciderea denunţă astfel falsa pretenţie

de ființă a eului izolat: din moment ce „eu sînt doi“, eu singur sînt o minciună ontologică. Adevărul acestei morți este confirmat prin faptul că iubita reiterează experiența inconsistenței lui „a fi“ ca „a fi singur“ și, trezindu-se lîngă cadavrul (de astă dată real) al iubitului, la rîndul ei se sinucide. Această situație neverosimilă, în care e nevoie mai întîi de un cadavru fictiv pentru a se obține două cadavre reale, face cu putință cele două sinucideri menite să confirme adevărul iubirii, potrivit căruia „a fi“ înseamnă „a fi doi“.

ADAOS 2. Din nou despre însoțirea mîinilor (dialog între eu și celălalt)

Eu În privința de-neprevăzutului nu te poți pregăti. Și nici nu trebuie să încerci și nici să te mîngîi cu gîndul că ai făcut-o fără să știi. De-neprevăzutul este un mister proiectat în viitor. Misterele nu există pentru a fi lămurite, așa cum nici darul zeilor – pentru a fi cercetat după legile minții.

Un sentiment autentic nu are cauză, nu are scop, el este asemeni unei plante rare ce răsare pe neașteptate în pămîntul sterp. Un sentiment autentic este, de asemenea, un adevărat mister. El te locuiește. El este centrul.

Ceea ce se petrece în jurul centrului are nume, duce pe căi greșite, se îngrămădește, se destramă, poate fi gîndit și exprimat.

Centrul, totuși, este originar și rămîne așa. Înălțimile pe care le urci, adîncurile în care te prăbușești, distanța pe care ai apucat să o străbați – nu sînt, toate, nimic altceva decît reflexe ale neclintitului centru. În timp cade doar clipa descoperirii lui, o pîlpîire abia perceptibilă care face vizibilă promisiunea certitudinii luminii – altceva nimic.

Însoțirea mîinilor reprezintă punctul ferm ce duce spre centru, spre ceea ce a existat necontenit, există și va exista necontenit, o adiere a inaccesibilului, o atingere a de-neatinsului, o previziune a ceea ce nu poate fi prevăzut. Chiar dacă timpul și spațiul îi despart pe oameni, chiar dacă oamenii se despart, acest centru există și există acest mister.

El este un dar al zeilor pe care însă nu știm să-l cinstim; ne-apropiem de el cu întrebări prostești, încercăm să-l modelăm după bunul nostru plac, îl tragem în atmosfera stătută a existenței noastre drămuite în timp, ne văicărim fără rost.

Totuși, de vreme ce nu am făcut nimic pentru a-l pricinui, rămînem și altminteri neputincioși în privința lui.

Cu un singur lucru îi putem ieşi în întîmpinare: în fiece clipă, bucuria reculeasă pentru ceva de necuprins în timp.

CELĂLALT Zeii nu dăruiesc orbeşte. Darul lor are un tîlc şi cel care îl primeşte nu poate fi ales întîmplător. El s-a pregătit îndelung să aştepte darul acesta. Şi cînd îl primeşte, nici el nu îl primeşte orbeşte.

Dăruitorul şi cel dăruit sînt legaţi laolaltă prin dar. Cînd darul vine de sus, cel dăruit trebuie să fie la înălţimea lui nu numai prin felul recules de a se bucura. Cel dăruit nu primeşte darul orbeşte; prin dar, el comunică cu dăruitorul şi este atras în preajma lui. A da curs acestei chemări este unicul fel de a cinsti darul zeilor. Însăşi chemarea este darul. Cel chemat este cel dăruit.

Sentimentul autentic este un dar al zeilor. Mîinile care se întîlnesc nu sînt doar misterul întrupat al sentimentului autentic şi garanţia primirii comune a darului. Însoţirea mîinilor nu este punctul ferm al pornirii spre centru, ci centrul însuşi coborît în cei doi şi instalare a lor în centru. Ei doi, laolaltă, în contopirea lor, au devenit centru. În jurul centrului nu există nimic; înălţimile urcate, prăbuşirile, distanţele pe care-ai apucat să le străbaţi nu sînt reflexe ale neclintitului centru, ci însuşi centrul trăit ca mister şi ca dramă a sentimentului autentic.

Orice sentiment autentic se desfăşoară ca dramă. Prea delicat pentru noi, el poate să se destrame în urzeala calculelor menite să apere liniştea lui „aici"; prea firavi pentru el, el poate să ne destrame, neputincioşi cum sîntem să-l adăpostim pînă la capăt în noi. Nimeni nu poartă pînă la capăt povara darului venit de sus. De-abia l-am dobîndit şi, temîndu-ne că l-am pierde, am vrea totodată să ne desprindem de el. Iar cînd lucrul acesta se întîmplă, cînd oamenii se despart, abia atunci aflăm cît de necuprins cu mintea este vizita unui zeu în viaţa unui om.

A HOTĂRÎ ÎN PRIVINŢA MULTORA (A TUTUROR)

Legea, frica de destin şi destinul colectiv

Faptul de a hotărî în privinţa multora (a tuturor) este mai întîi rezultatul delegării libertăţii: eu şi ceilalţi asemenea mie am hotărît ca „altcineva“ să hotărască pentru noi. Delegarea libertăţii este deci un act liber. Atîta vreme cît eu pot hotărî în privinţa mea, nimeni nu poate hotărî în locul meu decît dacă eu hotărăsc acest lucru. Numai atîta vreme cît sînt apt să hotărăsc în ce mă priveşte libertatea poate fi delegată. Concesionarea libertăţii este ea însăşi un act de libertate şi eu rămîn liber şi mă recunosc ca atare în „fiinţa“ în care am operat acest transfer. În chip liber am ales să îmi declin libertatea şi să o pun în mîna „altuia“ într-o privinţă anume a vieţii mele.

Această concesionare a libertăţii nu poate avea loc decît în virtutea încrederii: sînt încredinţat că delegarea hotărîrii mele nu se întoarce împotriva libertăţii mele, ci, dimpotrivă, că această renunţare nu face decît să creeze cadrul în care libertatea mea, în toate celelalte privinţe, va fi sporită. Eu şi ceilalţi asemenea mie ne delegăm hotărîrea în privinţa noastră pentru a putea fi în cele din urmă mai liberi.

Această concesionare a libertăţii nu se poate face decît într-o privinţă anume a vieţii mele; ea reprezintă o concesionare parţială a libertăţii, pentru că nimeni nu-şi înstrăinează integral libertatea decît dacă în chip liber vrea să devină sclav, deci dacă în chip liber el vrea să înceteze să fie liber.*

Dar de ce trebuie libertatea să fie parţial concesionată? Acest lucru se întîmplă tocmai în vederea funcţionării ei: atunci cînd e vorba de „mulţi“ şi de „toţi“, libertatea nu se poate exersa decît dacă se autoîngrădeşte. Libertatea mea şi a celorlalţi asemenea mie se deleagă în anumite privinţe pentru a elibera şi a lăsa apoi permanent liber spaţiul libertăţii mele şi al libertăţii celorlalţi. Delegarea libertăţii este forma gravitaţională a libertăţii în cîmpul de întretăiere a libertăţii celor mulţi şi a libertăţii tuturor. Pentru ca libertăţile să nu se anuleze

reciproc, pentru ca proiectele şi preluările în proiect să se poată mişca liber, este nevoie ca o parte a libertăţii fiecăruia dintre noi să fie declinată. Libertatea se ia acum pe sine în proiect împotriva propriei ei utilizări arbitrare. Abia această declinare parţială a libertăţii creează cadrul în care libertatea fiecăruia dintre noi devine libertate reală. Cadrul este limita de care libertatea are nevoie pentru a împlini condiţia gravitaţională a funcţionării ei în spaţiul multora şi al tuturor.

Dar această delegare a libertăţii care creează cadrul nu se face în contul cuiva. Nu o persoană anume devine depozitara eurilor libere care au intrat în declinare şi care au renunţat într-o privinţă anume la exersarea alegerii şi hotărîrii lor. Delegarea libertăţii trebuie să se facă în contul unei instanţe care nu are altă atribuţie decît aceea de a depozita restricţia libertăţii ca libertate delegată. Instanţa care preia libertatea delegată şi ajunge în felul acesta să hotărască în privinţa noastră este legea. Legea este spaţiul neutru obţinut în urma renunţărilor libere la un cuantum de libertate în vederea obţinerii unei constrîngeri (şi a unei libertăţi) comune. Din clipa în care este votată, legea devine libertatea impersonală care funcţionează ca limită pentru libertatea fiecăruia dintre noi. Libertatea impersonală este echivalentă cu depersonalizarea puterii, deci cu obţinerea garanţiei că nimeni nu poate fi preluat silnic şi arbitrar în proiectul cuiva. Libertatea impersonală şi puterea depersonalizată oferă certitudinea libertăţii în spaţiul multora şi al tuturor.

Ca depozit rezultat de pe urma donaţiilor de libertate, legea aşază libertatea la mijloc între noi toţi şi toţi sîntem aşezaţi la aceeaşi distanţă faţă de rezultatul liberei noastre depuneri. Forţa acestui depozit de libertate delegată provine tocmai din situarea lui în mijloc, în singurul loc în care, aparţinînd tuturor, el nu este al nimănui. Doar această constrîngătoare neclintire a lui devine o garanţie pentru libertatea fiecăruia dintre noi. Legea este constrîngerea ca libertate a tuturor în vederea libertăţii fiecăruia. Formă supremă de a hotărî în privinţa multora şi a tuturor, ea reprezintă mecanismul prin care libertatea îşi creează condiţia gravitaţională a exersării ei ca libertate individuală în spaţiul multora şi al tuturor. Alături de limitele pe care le pune în joc fondul intim-străin şi de limita „inventarului posibilităţilor mele" – cîmpul finit de posibilităţi în care se mişcă alegerea mea (vezi capitolul Elementele fondului intim-străin) – legea este cea de a treia faţă gravitaţională a libertăţii. Dar spre deosebire de celelalte două, care condiţionează libertatea

din afara ei (ele pun în joc limite primite, şi astfel impuse), legea este singura limită pe care libertatea o întîlneşte după ce ea însăşi şi-a pus-o în cale. Legea este rezultatul libertăţii care îşi proiectează singură limita menită să facă libertatea cu putinţă. Legea este libertatea care se ia pe sine în proiect în vederea unei îngrădiri eliberatoare, e libertatea care se îngrădeşte pentru a putea funcţiona ca libertate.

Ca lege bună, legea educă libertatea. Ea reface scenariul paideic ca scenariu al puterii la scara unei societăţi întregi. Întrucît în ea sînt acumulate depunerile de libertate ale generaţiilor succesive, ea este mai liberă – şi deci mai puternică – decît fiecare individ în parte. Prestigiul şi autoritatea legii vin din gradul de libertate pe care ea îl închide în sine. Tocmai în virtutea gradului său sporit de libertate ea poate să educe şi să devină sporitoare. Pentru că în ea este acumulată, prin transferuri succesive, libertatea multora şi a tuturor, ea poate, la rîndul ei, să transfere libertate. Hotărînd în privinţa tuturor, fiind „cea mai liberă", ea dă tiparul libertăţii şi conturul pe care trebuie să-l aibă un eu pentru ca să poată apoi hotărî singur. Adevărata lege hotărăşte în vederea hotărîrii tale. Ea ne formează în vederea libertăţii, şi nu a supunerii, şi dacă ne supune o face în vederea libertăţii noastre. O societate este liberă atunci cînd ne conduce pe toţi pînă la punctul în care, la rîndul nostru, devenim liberi şi sîntem capabili să ne creem un destin. O societate este liberă atunci cînd formează euri apte să se hotarască şi nu doar să fie hotărîte. Orice societate aşezată pe legi bune dă hotare fiecărui eu – îl „hotărăşte" –, pentru ca apoi, prin hotărîrile sale, el să aibă ce depune „la mijloc", în zestrea de libertate impersonală a unei societăţi. Cînd acest dublu transfer de libertate se blochează, o societate îşi pierde libertatea. O societate este neliberă cînd cei care o alcătuiesc nu mai primesc şi nu mai dau libertate.

Cine dintre noi n-a cunoscut măcar o dată în viaţă splendoarea istoriei care se face peste capetele noastre? De-abia atunci simţim cît e de mare umbra de nefericire care se profilează la orizontul fiecărei alegeri hărţuite de teama unui pariu pierdut. Nu aspirăm oare cu toţii în secret să fim scutiţi de darul incomod al deciziei, cu care cel mai adesea nu ştim prea bine ce trebuie să facem? Şi nu este tocmai copilăria, în care greul hotărîrilor se ia peste capetele noastre, vîrsta fericirii uitate? De ce să trăim atunci crispaţi în raza obligaţiei de a ne da un destin? Şi de ce să trebuiască să răspundem pentru folosirea unui dar pe care nu l-am aşteptat şi despre care nimeni nu ne-a întrebat vreodată dacă vrem să-l primim? Din

toate punctele de vedere este mai comod ca altul să hotărască pentru noi şi să ne dea, în schimbul renunţării la povara libertăţii, porţia noastră de destin. Că această porţie nu e chiar cea sperată? Dar în aşteptarea părintelui cel bun, ne putem oricînd mulţumi cu cel care acceptă să preia rolul despovărării noastre şi care rămîne un părinte, chiar dacă, hotărînd pentru noi, pedepseşte, terorizează şi uneori omoară.

Dar există acest altul? Există altul care să facă în locul nostru ceea ce noi înşine nu vrem să facem pentru noi? Există altul care să se ia şi să ne ia atît de tare în serios, încît să vrea să ne dea hotarele pe care noi, din teamă, prostie ori lene, nu vrem sau nu sîntem apţi să ni le dăm? Care să excite în noi frica de destin şi să întreţină, mereu vie, nevoia ca altul să hotărască pentru noi? Care să spună: „Se dă destin. Veniţi să vă luaţi destin...“? Un altul care, speculînd incapacitatea noastră de a hotărî, să ne facă să ne întrebăm înfricoşaţi: „Dacă nimeni nu va mai hotărî pentru noi?“

Ori de cîte ori se iveşte cel dispus să hotărască pentru mulţi şi toţi din exces de libertate, el este precedat de cei dispuşi să se supună din frica de destin. Aceştia îl creează pe primul. Este nevoie mai întîi să apară vidul hotărîrii proprii pentru ca el să poată fi umplut de înclinaţia altcuiva de a decide în exces. E nevoie ca frica de destin a celor mulţi să se întîlnească în chip armonios cu excesul de libertate al celor puţini pentru ca faptul de a hotărî în privinţa multora să se petreacă altfel decît după scenariul legii. Orice dictatură, ca formă a puterii pervertite şi ca maladie supremă a libertăţii, îşi află rădăcina în frica de destin şi în excesul de libertate care stau la pîndă în noi.

Dacă toţi oamenii sînt „liberi de la natură“, dacă nimeni nu s-a născut sclav, nu înseamnă că toate exemplarele speciei umane sînt traversate de acelaşi elan al libertăţii. În fiecare dintre noi există un dozaj de elemente care, niciodată acelaşi, face ca nici unul din chipurile libertăţii să nu poată fi asemănat cu altul. Se poate întîmpla ca instinctul libertăţii să fie atît de anemic în noi, încît fiecare pas pe care trebuie să-l facem în viaţă să ne pară un calvar. Alegerea poate să capete un asemenea prestigiu în ochii noştri, încît să evităm constant să ne expunem riscului ei. Povara deciziei poate să ajungă atît de mare, încît să nu fim capabili să hotărîm nici măcar în privinţa noastră. Răspunderea în faţa fiecărui gest poate să ni se pară atît de covîrşitoare, încît să nu mai ajungem niciodată să întreprindem nimic. Oboseala şi lehamitea pot fi atît de mari, încît toate proiectele să ni se pară lipsite de

sens. Intuiţia posibilului poate să îmi lipsească în asemenea măsură, încît să-mi fie imposibil să-mi evaluez posibilităţile şi să-mi construiesc un destin. Pot să-mi propun ţinte pe care nu le pot atinge, aşa cum pot să n-am curajul de a-mi propune altele care îmi stau la îndemînă. Pe scurt, aşa cum trupul poate să-mi fie afectat din naştere, pot să stau din capul locului sub o maladie de destin. – Dimpotrivă, pot să fiu victima unui impetus nestăvilit, să fiu traversat de un neobosit elan al depăşirii, în aşa fel încît nimic să nu mi se pară îndeajuns de vast pentru a umple ambiţia proiectelor mele. Pot să vreau să fac ctitorii cu nemiluita şi vastitatea proiectului şi a preluării în proiect să meargă de la „mine“ şi de la „altul“ pînă la „mulţi“ şi pînă la omenirea toată. Pot să doresc un cîntec vast cît lumea şi lumea să îmi pară mică pentru nesaţul eului meu.

Pe de altă parte, însuşi faptul că libertatea se educă implică existenţa unor grade de libertate diferite şi posibilitatea transferului de la „mai mult“ la „mai puţin“. Or, se poate foarte bine ca formarea mea în sfera libertăţii să fie şi să rămînă precară, să îmi ignor posibilul sau să am o proastă aşezare în orizontul lui şi, întrucît cultura proiectului şi a alegerii îmi lipseşte, să nu ştiu să îmi adaptez proiectele la condiţiile lumii în care trăiesc. Ca unul pe care nimeni nu l-a preluat vreodată în proiectul eliberării lui, eu sînt, fireşte, cu mult mai puţin liber decît discipolul „celui mai liber“ om sau decît cetăţeanul „celei mai libere“ lumi.

Tocmai pentru că libertatea este inegal distribuită şi inegal educată, frica de destin se poate întîlni cu excesul de libertate şi în felul acesta altcineva, în absenţa legii bune sau a bunei ei aplicări, poate ajunge să hotărască în privinţa multora şi a tuturor. Cînd altul ia locul legii şi hotărăşte pentru toţi, el ia răspunderea libertăţii tuturor şi toţi poartă răspunderea abdicării de la libertatea lor. În acest caz, delegarea hotărîrii nu se mai face în vederea obţinerii spaţiului real al libertăţii, ci a evacuării libertăţii în întregul ei.

Cînd lucrul acesta se întîmplă, cînd chipul libertăţii fiecăruia ia chipul libertăţii unui singur om şi în felul acesta el dispare ca formă originală a libertăţii, în specia umană îşi face apariţia tiparul. Expresia umană a tiparului este destinul colectiv. Spre deosebire de tiparul legii, care dă formă în vederea libertăţii, tiparul pe care-l pune în joc destinul colectiv toarnă într-o unică formă tocmai pentru a scuti de libertate. El uniformizează. Destinul colectiv e uniforma unui popor. În destinul colectiv toţi se definesc prin altul şi acesta, la rîndul lui,

prin toţi. Pentru că nu mai vor să se definească singuri, pentru că nu mai vor să-şi dea un hotar, toţi cer uniforma proiectului unic şi a unicei preluări în proiect. Toţi consimt la libertatea unui singur om şi acceptă să devină termeni în definirea lui. Ei se definesc prin definiţia lui. Abandonarea libertăţii ia acum forma nevoii de a ţi se da un destin. Însă cum în mod individual destinul nu poate fi dat şi primit, ci doar construit, el nu se dă decît ca destin colectiv. Destinul colectiv e limita primită de toţi prin mutarea sursei libertăţii din fiecare şi din toţi în altul. Nu mai există acum decît „toţi" şi „altul". Eu mi-am înlăturat hotarul propriu şi nu mai sînt decît prin vastitatea proiectului care nu-mi aparţine, dar în care am consimţit să fiu preluat şi din care fac parte împreună cu toţi. La rîndul lui, altul are nevoie de toţi pentru a se putea defini. „Toţi" sînt mijloace pentru realizarea proiectului lui şi el nu poate exista decît în măsura în care îi poate prelua pe toţi în proiect. Aşa cum „toţi" există doar prin el, el nu poate exista fără „toţi". Destinul colectiv este complicitatea dintre cei care şi-au concesionat libertatea şi cel care a preluat-o pentru a se defini pe sine şi pentru a-i defini pe toţi.

Dar această complicitate care stă la baza destinului colectiv atrage după sine răspunderea şi vina colectivă. Cei care îşi concesionează libertatea şi o pun în mîna unui singur om răspund de felul în care acesta o utilizează cu consimţămîntul şi în numele lor. Dacă din vastitatea proiectului în care sîntem preluaţi face parte şi crima, noi ne definim prin acest proiect şi sîntem cu toţii părtaşi la crimă. Cînd un popor întreg hotărăşte nu în vederea eliberării, ci a abdicării de la libertate, el răspunde în faţa celorlalţi şi este exclus din Istorie. Istoria este locul libertăţii popoarelor. Poporul a cărui libertate se reduce la libertatea unui singur om este poporul cel mai sărac în libertate şi el nu poate avea şi nu poate face istorie. O societate săracă în libertate dispare din Istorie.

ADAOS. Expresia „istoria se face peste capetele noastre", cît şi aceea de „destin colectiv" trebuie înţelese în funcţie de prezenţa sau absenţa consimţirii.

Un popor poate să se pună în mîna cuiva şi să decadă astfel din libertatea lui de bunăvoie. El poate să cultive o mistică a supunerii şi să-l aleagă liber pe cel care îi propune idealul ascultării. Pentru că între cel care dă şi cel care ia libertatea există o complicitate, cel care dă se recunoaşte în cel care ia şi el adoră în acesta tocmai chipul pierdut al libertăţii sale. Pentru că sursa libertăţii lui s-a mutat în altul, altul este în chip firesc zeificat. El îl

numeşte Führer pe cel care îi conduce viaţa şi care, în locul lui, îi dă un destin. Şi el va omorî, dacă acesta îi spune să omoare, şi va muri, dacă acesta i-o cere. Destinul colectiv rezultă aici din voluptatea asumării colective a hotarului primit şi doar în acest caz, al consimţirii, răspunderea şi vina devin colective.

În schimb, cînd un popor este cucerit şi ajunge să primească un destin prin „alegeri nelibere", însăşi calitatea de victimă colectivă îi conferă un destin colectiv. În acest caz, cînd un popor îşi pierde libertatea împotriva voinţei sale, răspunderea şi vina nu sînt colective şi ele revin doar celor care l-au obligat să intre într-un proiect devastator. Eu nu răspund şi nu sînt vinovat acum pentru faptul că încep prin a spune ceea ce nu vreau să spun şi pentru că termin prin a gîndi aşa cum ajung să gîndesc. Pentru că între mine şi cel care mi-a luat libertatea nu există o complicitate, eu îl numesc pe acesta „conducător" doar în chip silnic şi urăsc în el chipul pierdut al libertăţii mele. Şi eu nu sînt vinovat nici dacă termin prin a-l alege liber pe cel care mi-a răpit libertatea, pentru că între timp am devenit victima mutilării care m-a supus.

Deşi în ambele cazuri „istoria se face peste capetele noastre", destinul colectiv este în cele două cazuri diferit: într-unul, el este rezultatul unui dictat dorit, cerut şi acceptat; în celălalt, al unuia îndurat. Deosebirea între nazism şi comunism este deosebirea între un scenariu masochist şi un viol.

PRELUAREA ÎN PROIECT A LIBERTĂŢII. RĂSPUNDEREA ŞI VINA

Spaţiul răspunderii este coextensiv cu cel al libertăţii. De aceea la capătul oricărui discurs despre libertate apare în chip firesc problema răspunderii: liber fiind, ce am făcut eu cu libertatea mea? Eu, ca subiect al libertăţii mele, am de răspuns la această întrebare. Dar cine pune această întrebare şi în faţa cui, răspunzător fiind, trebuie să răspund la ea?

Libertatea mi-a fost dată. Dar ea mi-a fost dată în afara oricărui contract. Nu am fost întrebat dacă o primesc şi, primind-o, nu am „semnat" pentru primirea ei. În plus, eu nu pot preciza cine anume mi-a dat libertatea; mi-a dat-o desigur „cineva", dar mi-a dat-o cineva a cărui identitate îmi scapă, aşa cum deopotrivă îmi scapă şi sensul acestei „donaţii": de ce anume acel cineva, pe care nu-l pot determina, mi-a dat libertatea? Ce trebuie să fac cu libertatea care mi-a fost dată? Şi atunci, pot eu răspunde pentru ceva care mi-a fost dat fără voia mea şi fără să cunosc nici identitatea donatorului şi nici sensul donaţiei lui?

Dar, pe de altă parte, a mă sustrage acestei întrebări ar însemna să aşez libertatea – şi întreaga mea existenţă – pe terenul lipsei de sens. A recunoaşte absurdul conferirii libertăţii mă poate desigur absolvi de obligaţia de a da un răspuns, şi astfel de a fi răspunzător. Şi totuşi, caracterul necesar al acestei conexiuni – între donaţie, donator şi sensul donaţiei – mi se impune, nu-mi dă pace şi mă constrînge să mă gîndesc la existenţa unui sens şi la obligaţia de a furniza un răspuns. Dacă, în ciuda absenţei unui contract şi a ignoranţei mele, se aşteaptă de la mine un răspuns? Dacă, negîndindu-mă la acest răspuns şi nefiind pregătit să-l dau, voi fi vinovat? Probabilitatea vinii şi teama de a nu avea ce răspunde în eventualitatea punerii acestei întrebări (în circumstanţe care îmi sînt total necunoscute) mă fac să mă gîndesc că e bine să fiu oricînd pregătit să răspund întrebării: „Ce ai făcut cu libertatea pe care ţi-am dat-o?" Existenţa lui Dumnezeu se impune astfel ca sursă a libertăţii mele şi ca instanţă faţă de care trebuie să răspund pentru felul utilizării acestei libertăţi. Abia pe linia răspunderii şi a vinii eu preiau în proiect libertatea însăşi. Problema răspunderii şi a vinii este problema libertăţii care se ia pe sine în proiect. Eu cobor, pe linia răspunderii şi a

vinii, către sursa libertăţii şi răspund în faţa acestei surse, pe care o numim Dumnezeu, de felul în care, în lumina libertăţii, arată existenţa mea. Cu problema răspunderii este în joc chipul existenţei mele: este imposibil să fiu indiferent la felul cum arată acest chip.

Dar cu gîndul că acel care mi-a dat libertatea îmi pune întrebarea privitoare la existenţă, eu nu mă pot împiedica, la rîndul meu, să-mi pun această întrebare: „Ce am făcut cu libertatea pe care am primit-o? Ce am făcut din viaţa mea, primind această libertate?“ De astă dată eu, cel care a primit libertatea, sînt cel care pune întrebarea, şi răspunsul îl aştept, fireşte, de la mine. Acum sînt răspunzător nu faţă de sursa libertăţii mele, ci faţă de mine însumi. Răspund pentru fiecare alegere pe care am făcut-o, deoarece consecinţa fiecărei alegeri se răsfrînge nemijlocit asupra vieţii mele. Viaţa mea, singura pe care o am, îmi pune acum întrebarea, iar eu, ca răspunzător, trebuie să fiu pregătit să răspund de ce chipul vieţii mele arată aşa şi nu altfel. Cînd aleg, eu nu aleg între mai multe feluri de mîncare, ci între mai multe şanse de viaţă, şi de aceea am conştiinţa urmărilor şi deci a răspunderii mele în faţa vieţii pe care mi-o joc.

În sfîrşit, în măsura în care alegerile mele îi implică pe alţii, fie prin consecinţele lor punctuale, fie prin înscrierea mea liberă într-o normă, într-o lege, în genere într-un contract, eu pot fi tras la răspundere de alţii. Alţii pot să mă întrebe, în virtutea unor reguli de convieţuire, de ce, în numele libertăţii mele, am făcut sau nu am făcut cutare lucru. Alţii nu pot să mă întrebe ce am făcut cu viaţa şi cu libertatea mea în ansamblul lor (pentru că nu ei mi-au dat libertatea şi pentru că nu ei suportă ansamblul consecinţelor ei), ci de ce nu mi-am respectat obligaţiile la care am consimţit şi care sînt condiţiile („limitele“) sociale de exersare ale libertăţii mele. În spaţiul social, alţii mă întreabă în privinţa unei porţiuni a vieţii, pe care, în virtutea unui contract scris sau nescris, am angajat-o în această întrebare şi în obligaţia unui răspuns.

În toate aceste ipostaze ale răspunderii sînt confruntat cu trei instanţe care întreabă şi faţă de care sînt răspunzător: alţii (societatea); eu, ca primitor al libertăţii şi ca modelator al eului meu; Dumnezeu, ca donator al libertăţii şi ca sursă a ei. În primul caz întrebarea poartă asupra unuia sau altuia dintre aspectele libertăţii mele, în celelalte două, asupra vieţii mele şi a utilizării libertăţii în ansamblul ei. Evident, în toate trei cazurile eu sînt singurul care e

chemat să răspundă, iar în al doilea caz întrebătorul, obiectul întrebării şi cel ce răspunde se identifică în persoana mea: eu întreb şi eu răspund privitor la mine însumi.

Alegerea, ca esenţă a libertăţii, comportă un risc: orice alegere poate fi bună sau rea, ea poate atrage după sine reuşita sau eşecul. În inima însăşi a libertăţii se află riscul şi de aceea, cu fiecare ipostază a răspunderii, se află în joc ceva.

În cazul răspunderii sociale este în joc onorabilitatea mea. Profesional, etic ori juridic pot reuşi sau pot da greş, pot fi deci stimat, mă pot bucura de consideraţie în ochii celorlalţi sau, dimpotrivă, pot să îmi pierd faţa în ochii lor şi să mă acopăr de ruşine. În joc, în acest caz, este onoarea mea profesională, morală şi civică; sînt ireproşabil profesional sau, dimpotrivă, prost cotat; sînt un bun părinte, un bun fiu, un bun cetăţean sau, dimpotrivă, nu-mi onorez obligaţiile morale, nu-mi educ copiii, mă dezinteresez de soarta celor apropiaţi, îmi este indiferentă suferinţa celor din jur; ignor obiceiurile locului şi încalc normele şi legile ţării mele, fur, omor, dezertez. – În toate aceste cazuri în joc este respectabilitatea, iar nereuşita ia forma dezonoarei. Cînd, la întrebarea pe care mi-o pun alţii (societatea, opinia publică) privitor la felul în care mi-am folosit libertatea, răspunsul meu este nesatisfăcător – şi deci sînt vinovat –, pedeapsa pe care o suport este tocmai desconsiderarea socială. Proasta alegere sau nereuşita (eşecul) sînt plătite aici sub forma unei sancţiuni profesionale (sînt retrogradat sau îmi pierd slujba), etice (oprobriul) sau a uneia juridice (de la amendă pînă la pedeapsa penală). Proasta folosire a libertăţii în spaţiul social poate fi sancţionată la limită cu suprimarea libertăţii, dacă nu cu suprimarea vieţii înseşi.

În cazul în care sînt singur cu mine, faţă în faţă cu viaţa mea, şi sînt chemat (de către mine însumi) să răspund ce am făcut din ea, în joc este împlinirea ei ca proiect unic, realizarea ei ca destin. Am fost oare capabil, prin suita alegerilor mele, să-mi creez o identitate satisfăcătoare? Am fost oare capabil, prin felurile succesive în care m-am de-finit, prin „hotarele“ şi hotărîrile mele, să obţin coerenţa unui destin? Sînt mulţumit de felul în care am administrat lotul finitudinii mele, de felul în care mi-am onorat proiectele şi mi-am realizat posibilităţile? Mi-am folosit oare toate posibilităţile şi tot potenţialul meu de libertate? Am devenit „cel mai liber“? – În acest caz, cînd eu mă convoc pe mine pentru a răspunde în privinţa mea, riscul este neîmplinirea, eşecul vieţii mele, iar pedeapsa pe care o

suport este căderea într-o maladie de destin: lenea, impostura, ratarea, bovarismul etc. Dezonoarea, desconsiderarea nu vin din partea altora, ci din partea mea: mă desconsider, nu mă pot stima pentru felul în care „mi-am jucat“ viaţa. Lotul meu devine regretul (pentru ce n-am făcut şi pentru ce aş fi putut face altfel) şi disperarea (legată de gîndul că este prea tîrziu pentru a mai îndrepta ceva şi că, fiind vorba de o singură viaţă, nu mai e nimic de făcut). Proasta folosire a libertăţii în spaţiul eului meu poate fi sancţionată la limită cu sinuciderea: pentru că nu mai pot suporta spectacolul propriei mele neîmpliniri, eu, ca judecător al meu, mă condamn pe mine la moarte.

În cazul în care sînt faţă în faţă cu sursa libertăţii mele şi cînd acel „cineva“, care mi-a dat libertatea şi pe care nu îl pot determina ca cineva, mă cheamă să răspund ce am făcut cu libertatea pe care el mi-a dat-o, în joc este mîntuirea mea ca absorbţie în esenţa eternă a libertăţii. Am fost oare capabil, prin suita alegerilor mele, să dau o folosinţă convenabilă donaţiei divine care este libertatea? Am recunoscut riscul care se ascunde în folosirea libertăţii, putinţa de a o folosi în egală măsură în vederea binelui şi a răului? Lăsat pe mîna mea, ce am făcut precumpănitor cu acest instrument divin: binele sau răul? Cum l-am folosit în raport cu mine şi în raport cu alţii? M-am gîndit, folosind libertatea, la sursa donării ei? Am ştiut că răspunderea supremă, folosindu-mi libertatea, nu o am nici faţă de alţii, nici faţă de mine, ci faţă de cel care mi-a dat libertatea? M-am pătruns, folosind-o, de duhul ei? – În acest caz, cînd Dumnezeu mă convoacă pentru a răspunde în privinţa lui ca sursă a libertăţii mele, riscul nu mai este nici dezonoarea, nici neîmplinirea, ci damnarea, iar pedeapsa pe care mi-o atrag, pentru vina de a nu fi recunoscut în mine esenţa divină a libertăţii, este suferinţa eternă („iadul“).

În toate aceste trei scenarii ale răspunderii şi vinii avem de-a face cu o instanţă care întreabă, care judecă şi care, dacă e cazul, hotărăşte pedeapsa; şi cu o instanţă care răspunde şi care, în consecinţă, are conştiinţa răspunderii, a riscului, a vinii, a pedepsei şi care, deci, se teme. Întrebarea şi răspunsul poartă de fiecare dată asupra felului în care eu mi-am utilizat libertatea. Aria libertăţii asupra căreia mi se cere de fiecare dată socoteală, precum şi aria răspunderii (direct proporţională cu cea a libertăţii), sînt diferite de la un scenariu la altul, după cum natura celui care întreabă şi a judecătorului, condiţiile interogării, riscurile, vinile, pedepsele şi teama diferă, de la un caz la altul, în chip semnificativ.

În primul caz, în cel al răspunderii sociale, întrebătorul e bine determinat, întrebările şi circumstanţele în care ele sînt puse sînt precise, răspunsurile trebuie să fie şi ele la fel, aria libertăţii e bine circumscrisă şi răspunderea e punctuală, riscurile, vinile şi pedepsele sînt concrete. Teama, la rîndul ei, e bine conturată, pentru că riscul şi, eventual, pedeapsa sînt iminente şi pentru că libertatea e trăită în consecinţele ei imediate. Cei care mă întreabă şi care mă trag la răspundere pot fi, în acest caz, familia, prietenii, colegii, şeful meu, un tribunal, „lumea“ („ce va spune lumea?“) – o instanţă morală sau una juridică. În toate aceste situaţii risc să-mi pierd slujba, să-mi atrag mustrarea cuiva, să-mi pierd cinstea, să fiu ocolit, să fiu izolat sau să fiu exclus din comunitate. Şi eu mă tem în imediat de aceste lucruri care, toate, au concreteţea şi evidenţa lor şi care angajează de fiecare dată un aspect bine determinat al libertăţii mele.

În cel de-al doilea caz, instanţa care întreabă sînt eu sau, mai degrabă, „conştiinţa mea“, a cărei identitate nu are precizia celei a prietenului care îmi cere socoteală, a şefului meu sau a judecătorului care mă întreabă, de pildă, în ce circumstanţe am făcut un accident. „Conştiinţa mea“ este o instanţă neclară, care apare cînd şi cînd, de cele mai multe ori în chip neaşteptat şi la răstimpuri nebănuite. Aria libertăţii asupra căreia sînt interogat e în schimb cu mult mai vastă – ea se întinde asupra întregii vieţi pe care am ajuns să o parcurg – şi aria răspunderii şi a riscului la fel. Dar toate, lărgindu-şi cuprinderea, se estompează, sînt greu focalizabile, pentru că libertatea, răspunderea şi riscul îşi pierd contururile în amalgamul de alegeri care alcătuiesc parcursul unei vieţi. La fel, stabilirea vinii (căderea din posibilul meu) este problematică, răspunsurile se transformă în invocare de circumstanţe şi în justificări, sentinţa şi pedeapsa se pot amîna, recursul la înţelegerea judecătorului este oricînd posibil, teama, la rîndul ei, e teamă amînată. Evaluarea a ceea ce aş fi putut cu adevărat realiza – evaluarea posibilităţilor proprii – e greu de făcut şi ratarea este de aceea mereu negociabilă. Impostura, la rîndul ei, este oricînd discutabilă pentru că, privind în jur, vom vedea că cei mai mulţi sînt aşezaţi în viaţă peste posibilităţile lor. Dispreţul de sine poate şi el să întîrzie să apară, pentru că dacă există oameni pe care îi admirăm pentru ceea ce au ştiut să facă în viaţa lor, vom găsi oricînd mai mulţi pe care să-i dispreţuim pentru că nu au făcut cît noi. Libertatea şi răspunderea, oricît de mare ar fi cuprinderea lor – ele îmi angajează întreaga viaţă şi eu răspund acum de tot, pentru că tot ce am ales şi am făcut mă

formează –, nu sînt trăite în consecinţele lor imediate, ci în perspectiva unui sfîrşit cu care deocamdată nu sînt confruntat.

În cel de-al treilea caz, în care îmi joc nu viaţa, ci eternitatea, nu împlinirea sau ratarea, ci mîntuirea sau damnarea mea, cel care pune întrebarea şi mă judecă se pierde într-o indeterminare supremă. Cu cît sînt mai mari miza, răspunderea şi vina, cu atît instanţa interogativă îmi este mai neclară. La drept vorbind, eu nu mi-l pot reprezenta nicicum pe cel care mă întreabă, aşa cum nu-mi pot reprezenta circumstanţele interogării şi aşa cum criteriile de judecare îmi rămîn neştiute. Pedeapsa, oricît de strivitoare ar fi, nu poate, la rîndul ei, nici măcar să fie imaginată, iar teama, pe măsura pedepsei, rămîne totuşi să plutească în necunoscut. Răspunderea suferă aici o ruptură de nivel, pentru că libertatea, confruntată cu sursa ei, este trăită în consecinţele ei infinite, care nu se mai înscriu în planul unei vieţi şi într-o limită umană, ci în supraumän. Totul se mută în „irealitate“ sau într-o realitate în care datele problemei se modifică fundamental: cel care întreabă nu are chip, iar eu, care voi fi chemat să răspund, am ieşit din limitele vieţii în care obişnuiam să fiu întrebat şi să răspund. Cine sînt „eu“ în condiţiile în care totul se mută „în altă parte“, pe un alt tărîm, ale cărui „contururi“ sînt imposibil de trasat?

În această a treia ipostază a răspunderii, eu care sînt chemat să răspund nu mai sînt decît libertate; eu nu mai sînt şi nu mai sînt întrebat decît în postura de purtător al libertăţii primite. Printre elementele fondului intim-străin se află, desigur, libertatea, dar nu se află şi iubirea de libertate. Cel ce mi-a dăruit libertatea nu-mi dictează şi atitudinea faţă de ea. Răspunderea la acest nivel are sens tocmai în măsura în care raportarea mea la libertate nu este predeterminată, ci este ea însăşi un moment al libertăţii mele: eu pot să onorez darul libertăţii şi să-l utilizez la nivelul sursei şi al dăruitorului lui sau pot, dimpotrivă, să-l folosesc în silă sau să-l folosesc pentru a face răul şi pentru a întoarce spatele sursei libertăţii. Eu pot să folosesc acest dar în chip iresponsabil, să nu răspund deci exigenţelor esenţei lui. Vina, adevărata vină în acest caz, este tocmai căderea din răspunderea supremă: răspunderea pe care o am faţă de propria mea libertate. Suprema răspundere este preluarea în proiect a libertăţii înseşi. Iar preluarea în proiect a libertăţii înseamnă: a-i resimţi natura de dar, şi nu de povară; a-ţi pune întrebarea cu privire la sursa ei şi la dăruitor; a-ţi pune întrebarea privitoare la utilizarea ei; şi, mai presus de orice, a iubi libertatea.

„A iubi libertatea“ nu înseamnă aici a iubi acel elan insurecţional care face ca indivizii şi popoarele să se ridice împotriva celor care le-au răpit libertatea. Pentru ca acest sens al iubirii de libertate să fie cu putinţă, trebuie mai întîi să existe iubirea de libertate: eu pot să mă mut, cu hotarele mele, în ceva care nu are hotare; eu pot să mă mut în ceva vag. Pentru că există iubire de libertate, eu pot să mă transpun în calitatea de om şi în oamenii toţi. Pentru că există iubire de libertate, eu pot să mă mut în moarte, în iubire şi în libertate. Pentru că există iubirea de libertate, eu pot să las în urmă toate determinările fondului intim-străin şi să ajung la indeterminarea „om“ şi, în cele din urmă, la suprema limită care este purul „a fi“. Pentru că există iubire de libertate, eu pot să mă transpun în ceva care nu are chip, în sursa libertăţii mele, în răspunderea maximă şi în teama de judecata extremă. Pentru că există iubirea de libertate, eu pot să triumf, cu vagul meu, asupra a tot ceea ce, prin fiecare determinare a fiinţei mele, mă fixează şi mă face să întîrzii în precis.

Epilog

Nu ne temem niciodată de vag, ci doar de precis. Îmi imaginez un omuleţ care îmbracă o togă şi care îmi rosteşte sentinţa. Totul aici e precis: judecătorul, vina, sentinţa. Răspunderea mea este de asemenea precisă, dar e mică, iar consecinţele nu sînt ultime. Şi totuşi teama mea e teribilă şi fac tot ce pot pentru a nu ajunge în faţa omuleţului în togă. – Stăm faţă în faţă cu viaţa noastră sau cu cel care ne-a făcut concesia libertăţii. Totul aici e vag: judecătorul, vina, sentinţa. Dar răspunderea aici este maximă, iar consecinţele sînt strivitoare. Şi totuşi aici teama rămîne, la rîndul ei, vagă. Ne temem mai mult de judecătorul de cartier decît de Judecătorul Suprem. Sîntem gata să riscăm oricînd damnarea în locul unei condamnări de cîteva luni.

Această carte despre limită este o apologie a vagului. Lucruri vagi, poate cele mai vagi, sînt omul, Dumnezeu, libertatea. Vagul este opusul precisului. Vagul este ceea ce rămîne după traversarea unui spaţiu populat cu limite. Limita îl închide pe om mai întîi în spaţiul precisului. Problema este cum să parcurgem apoi treptele precisului, pentru a ajunge la lucrurile vagi.

A N E X E

SEMANTISMELE RADICALULUI *PER- ŞI COMPLEXUL PERATOLOGIC

În limbile indo-europene în general şi în cea greacă în special, radicalul *per- deţine un loc extrem de important. Dar în ciuda marii sale productivităţi, deci a diversităţii formelor create pe acest radical, coerenţa sensurilor sale este remarcabilă. Vastele familii de cuvinte create pe acest radical implică toate, în cele din urmă, ideea înaintării, a faptului de a tinde către un capăt, a pătrunderii pînă la un punct final, a străbaterii. Verbele, substantivele, adverbele şi prepoziţiile născute pe radicalul *per- alcătuiesc o întreagă constelaţie lingvistică, care diversifică în toate direcţiile posibile acest nucleu semantic. Drept care punctul de unde începe mişcarea, direcţia mişcării, apoi mişcarea însăşi între punctul de pornire şi capătul vizat, deci parcursul ca atare, substratul lui material – natural sau artificial –, în sfîrşit capătul sau limita mişcării ca reper principal (resimţit ca „dincolo“ în raport cu porţiunea care-l desparte de punctul de plecare) – toate aceste momente logice pe care le presupune împlinirea unei mişcări de avansare către un punct determinat sînt prezente în semantismul cuvintelor ce aparţin familiilor create pe radicalul *per-.

Mai e cazul să subliniem ce loc de excepţie a putut căpăta acest scenariu lingvistic în viaţa unui popor ca cel grec? Itineranţa grecului, într-o vreme cînd mijloacele de strămutare erau mediocre, a fost prodigioasă. Sofiştii peregrinau dintr-o cetate în alta, aventurierii politici de tipul lui Alcibiade parcurgeau de mai multe ori într-o viaţă distanţa între Grecia, Asia Mică şi sudul Italiei. Coloniştii traversau marea, „roind“ în cele mai neaşteptate direcţii. Această mobilitate geografică s-a cuplat cu una a spiritului, şi nu este de mirare că limba, care este martorul cel mai fidel al experienţelor de viaţă ale unui popor, a înregistrat-o în toată amploarea ei.

Era însă firesc ca, dată fiind semnificaţia pe care o avea marea în viaţa poporului grec, scenariul lingvistic al lui *per- să fie, în limba greacă, unul preponderent maritim. Punctul de pornire este îndeobşte coasta, parcursul este marea, limita mişcării este malul opus, „dincolo“-ul este regiunea care începe pe „ţărmul celălalt“. *Per- este, de aceea,

preponderent inclus într-un vocabular care dezvoltă o strategie a navigaţiei. Pînă şi verbul „a vinde“ (perao), care la prima vedere nu are nimic comun cu un verb de mişcare, aparţine formaţiunilor în *per-, pentru simplul motiv că la greci „vînzarea“ era o operaţiune legată nemijlocit de traversarea mării, era o desfacere a mărfii „pe ţărmul celălalt“.

Să examinăm, în primă instanţă, cîteva familii de cuvinte create pe radicalul *per- şi născute în nemijlocită legătură cu marele semantism al deplasării maritime.1 Iată, mai întîi, grupul care dezvoltă un semantism al limitei. Substantivul peras (hom.: peirar, posthom.: peiras) înseamnă „capăt“, „limită“, „extremitate“1; verbele denominative sînt peratoo, „a limita“, la pasiv (peratoomai) însemnînd, desigur, „a lua sfîrşit“, „a se termina“, şi peraino, „a împlini, a duce la capăt“ (la pasiv „a fi împlinit, limitat“).

În cele ce urmează ne vom opri pe larg asupra substantivului peras ca fiind cuvîntul central al acestei familii, atît prin vechimea sa (homerică), cît şi prin bogăţia nuanţelor sale şi a contextelor în care apare.

În Metafizica1, Aristotel dă o definiţie a lui peras din care rezultă că acesta desemna un concept de identitate spaţială a lucrurilor. Însă în primă instanţă – deci la Homer, Hesiod, Alcman, presocratici – cuvîntul apare legat mai ales de noţiuni referitoare la corpuri ale căror proporţii depăşeau puterea de cuprindere a omului: ta perata erau limitele presupuse şi deduse, limitele pămîntului, ale mării, ale cerului, ale astrelor, ale universului însuşi, deci limitele care făceau parte din recuzita teoretică a unor cosmologii forjate pe baza imaginaţiei. Întrucît nu puteau fi experimentate direct, ele erau „cunoscute“ prin delegaţie: parcurgerea unor suprafeţe de asemenea proporţii nu stătea decît în putinţa zeilor. De aceea, în două din locurile unde apare în Iliada2, cuvîntul face parte din vocabularul zeilor. În primul caz, Zeus vorbeşte cu Hera: „…chiar de te-ai duce pînă la hotarele ultime ale pămîntului şi mării (peirata gaies kai pontoio), unde sînt ţintuiţi pe veci Iapet şi Cronos…“ Iapet şi Cronos reprezintă personificarea unor borne care marchează limita ultimă a teritoriului oikoumene-i, iar după opinia cosmologului homerizant Crates din Pergamon, cei doi poli ai pămîntului3, dincolo de care începea regiunea Tartarului, cu straturile sale de aer dens, rece şi stăpînit de întuneric. În celălalt loc homeric menţionat, Hera se adresează Afroditei: „Mă duc pînă la hotarele pămîntului fecund (peirata gaies), să-l văd pe Okeanos, tatăl zeilor…“ Aici, Oceanul, deci fluviul care în viziunea homerică înconjura pămîntul şi

care, ca element al umedului, este o arche a neamului zeiesc (şi astfel a întregului univers)1, apare ca limita ultimă, despărţitoare a fiinţei de nefiinţă.

Aceeaşi imagine, suportînd modificări doar la nivelul unor detalii de imaginaţie, este prezentă şi la Hesiod2. „Sursele şi extremităţile tuturor elementelor“ (panton pegai kai peirata) – deci ale pămîntului, Tartarului, mării şi cerului – converg într-un unic punct, dincolo de care se deschide „prăpastia imensă“ (chasma mega), imaginea poetică a vidului sau a nefiinţei, care nu poate fi străbătută nicicum, de vreme ce nu cunoaşte limite3.

Despre o „limită a pămîntului“ (peiras gaies), „cea de sus“ (tode ano), este vorba şi la Xenophan4, şi ea rezultă din întîlnirea pămîntului cu „aerul“, constituindu-se deci ca linie a orizontului, „vizibilă la picioarele noastre“ (para possin horatai).

Expresia ek peraton gas (respectiv ek peraton ges), ab ultimis seu extremis terrae finibus et limitibus5, apare şi la Alceu6, respectiv la Thucydide7, dar spre deosebire de cazurile anterioare, în care „limita“ este prezentă în cadrul unei gîndiri cosmologice pozitive, preocupată deci de limitele reale ale corpurilor planetare, aici ea devine un indice poetic al depărtării. Pentru Thucydide, perşii, întrucît sînt o apariţie insolită faţă de raza geografică pe care se mişcau grecii în mod obişnuit, par să vină de la „capătul lumii“, la fel cum misteriosul personaj al lui Alceu, cu sabia sa de aur şi de fildeş, se desprinde din alt spaţiu decît cel al experienţei curente, îşi are obîrşia în ţinuturi necunoscute, a căror depărtare e sugerată poetic prin referirea la „capetele pămîntului“.

Dar şi această utilizare a lui perata ges ne arată, deopotrivă, în ce măsură cuvîntul peras se aplică primordial la o limită care nu poate fi experimentată nemijlocit şi care, ca atare, nu poate fi decît presupusă şi dedusă. În acelaşi sens, Parmenide1 vorbeşte despre „limitele astrelor“ (perat’ astron) păzite de un cer „atotcuprinzător“ şi constituindu-se el însuşi ca „limită supremă“ a lumii.2

Însă „limita“ care strînge toate aceste elemente laolaltă, creînd astfel un întreg armonic, un kosmos, deci un univers structurat şi ierarhizat, în care toate celelalte elemente cu limitele lor sînt incluse ca părţi ale unicului întreg, apare pentru prima dată la Pythagora3, şi ea se constituie ca graniţă absolută care desparte spaţiul finitului de ne-limitat (apeiron). Ca atare, expresia „limita universului“ (peras kosmou) survine apoi în legătură cu Empedocle1, şi imaginea aceasta ne apare ca definitiv constituită în cadrul viziunii

cosmologice eline într-un text mai tîrziu, aparţinînd lui Epicur, în care limita este elementul fundamental al definiţiei cosmosului.2

Era desigur firesc ca în vocabularul filozofic peras să ajungă să desemneze limita corpurilor în general. Aristotel relatează că la pitagoricieni se vorbeşte despre „limitele corpului“ (ta tou somatos perata), alcătuite din suprafaţă, linie şi punct3, iar în Menon, figura (schema) este definită ca „limită a corpului solid“ (peras stereou)1. La fel, cînd discută despre locul pe care îl ocupă un corp, Aristotel îl identifică cu acela care este marcat „de suprafaţă şi de celelalte limite“ (epiphaneias kai ton loipon peraton).2

Este esenţial să înţelegem însă că peste tot în aceste cazuri limita nu este suprafaţa goală a corpului, care îl caracterizează în inerţia exteriorităţii sale şi îl face distinct, la nivelul acestei exteriorităţi, de celelalte corpuri. Limita este proiecţia exterioară a interiorităţii corpului, identitatea corpului care se dezvăluie, devenind vizibilă. Acesta este şi motivul pentru care Aristotel distinge limitaţia (to peperanthai) de contact (to haptesthai), arătînd că prima reprezintă o repliere a corpului asupra lui însuşi, păstrîndu-l în puritatea ireductibilităţii sale, în timp ce contactul îl menţine în relativ şi exterioritate.3 Limita desemnează, într-adevăr, punctul (linia, suprafaţa) extrem, dincolo de care corpul încetează să fie ceea ce el este. Ea este echivalată cu sfîrşitul, dar un sfîrşit resimţit ca împlinire a unui lucru şi deci, totodată, cu locul de unde el abia începe să fie ceea ce este. De aceea, acest tip de ontologie primară legată de limită dezvoltă un tip de dialectică în care sfîrşitul se confundă cu începutul pentru a trimite direct la identitatea corpului. În acest sens trebuie să înţelegem determinarea lui peras ca sfîrşit – care stăruie în toate nuanţele termenului şi în toate contextele în care acesta este prezent – indiferent de faptul că este vorba de sfîrşit ca opus începutului, de sfîrşit ca împlinire, de sfîrşit în spaţiu (extremitate), de sfîrşit în timp sau de sfîrşit ca punctul suprem la care poate ajunge o activitate (culme, perfecţiune).

Acestea sînt cele patru linii semantice ale radicalului *per- pe care le reţinem pentru analiza noastră. Este şi limita aici (peras), şi parcursul între limite (poros), resimţit ca depăşire a unui obstacol şi ca păşire dincolo (peran), şi este, în sfîrşit, experimentarea (peira) limitei, „încercarea“ ei, care îmbrăţişează toate celelalte momente şi le trimite pe toate la idee. Să numim sistemul de relaţii care se nasc între aceste elemente complex peratologic şi să vedem în ce măsură poate el depăşi interesul pe care îl suscită în mod obişnuit o simplă

analiză semantică. În ce măsură semantismele radicalului *per- trezesc o rezonanţă în idee, care nu a fost pusă pînă acum în valoare? Şi în ce măsură acest lucru ne va da dreptul să vorbim despre o adevărată aură metafizică a complexului peratologic şi, în cele din urmă, despre o peratologie?

Limita, mai întîi. Eminenţa ei ontologică este atît de mare, încît putem spune că inexistenţa limitei exclude nu numai orice discurs ontologic, ci însăşi existenţa fiinţei ca atare. Limita este un principiu de organizare care explică deopotrivă identitatea lucrurilor şi existenţa oricărui univers cosmotic în general.

Am văzut că, în principal, peras semnifică limita neutră de tip fizic. Ca limită a corpurilor în general, limita este un concept de identitate şi nu e de mirare că, în analiza pe care o face lui peras, Heidegger1 arată cum abia prin prezenţa limitei se poate face pasul decisiv de la nefiinţă la fiinţare. Un lucru începe să fie, „intră în prezenţă“, din clipa în care se împlineşte înăuntrul propriilor sale limite. Atingerea limitei proprii este mişcarea suverană pe terenul finitului, este dobîndirea acelui statut ontologic în virtutea căruia lucrurile sînt identice cu sine şi diferite faţă de celelalte. Un lucru îşi capătă o identitate tocmai pentru că poate sfîrşi undeva, tocmai pentru că îşi atinge capătul în propria sa limită. Iar ca un atare sfîrşit benefic, care deschide către regula identităţii, limita devine suprema formă a împlinirii, peras devine telos.1 Peras–limită, telos–capătul ca împlinire şi morphe–forma sînt pentru Heidegger cele trei cuvinte care, în gîndirea elină, con-lucrează la determinarea oricărui Sein des Seienden, a „fiinţei oricărei fiinţări“.2

Însă peras gîndit într-un context atît de abstract – ca limită a corpurilor în general – apare în gîndirea greacă doar tîrziu, la cîte un sofist ca Prodicos, la Platon sau la Aristotel. În primă instanţă, grecii au gîndit limita într-o formă care se situează la jumătatea drumului între intuiţie şi abstracţie, deci ca limită care, deşi concretă, nu putea fi experimentată sub forma unei percepţii directe şi simultane. Acesta este – am văzut – cazul limitei ca limită a corpurilor mari, ca perata ale pămîntului, astrelor, mării, bolţii cereşti, universului sau ca limite ale Fiinţei, „intuită“ în parmenidiana ei sfericitate atotcuprinzătoare. Şi totuşi, încă în această fază, procesul identificării prin limită, a acelei heideggeriene „ţineri laolaltă ferme“ prin care orice fiinţă se împlineşte şi „intră în prezenţă“, este evident şi uşor de urmărit. La Parmenide, to eon, fiinţa, se determină prin caracterul con-strîngător al limitelor, calitatea

lor de „înlănţuitoare“ fiind subliniată în două rînduri: fiinţa este „nemişcată“ în „limitele unor teribile legături“ (B 8, 26) şi „Necesitatea necruţătoare o ţine în lanţurile limitei“ (B 8, 30–31). Existenţa acestei „limite ultime“ (peiras pymaton; B 8, 42), care înconjoară fiinţa înlănţuind-o, este o garanţie a faptului că ea este împlinită (tetelesmenon; B 8, 42), isprăvită, şi nu ateleuteton, „neisprăvită“ (B 8, 31). Şi întrucît este împlinită „asemenea masei unei sfere bine rotunjite“ (B 8, 43), deci „în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc“ (B 8, 44), ea devine suprema formă a identităţii obţinute prin limită. Aici nu este vorba deci de tristeţea mărginirii, ci, dimpotrivă, de satisfacţia unei împliniri. Dacă în orice sferă există o beţie a limitei, atunci în fiinţa parmenidiană, această uriaşă monadă cosmică, este vorba de însăşi bucuria finitului celebrată la scară cosmică.

Se vorbeşte îndeobşte despre proasta întîlnire pe care grecii au avut-o cu infinitul.[1] Acest lucru nu se referă, desigur, la faptul că ei nu ar fi avut capacitatea de a concepe posibilitatea infinitului, cît la atitudinea care rezultă dintr-o excelentă întîlnire cu limita. Dacă existenţa limitei reprezintă suprema garanţie a fiinţei, atunci înseamnă că absenţa ei, nelimitatul deci, este expresia nefiinţei înseşi, a nimicului pur. Este ceea ce se afirmă în mod explicit într-un text atribuit lui Aristotel (inclus atît de Bekker în ediţia aristotelică, cît şi de Diels în fragmentele presocraticilor), care, deşi considerat de majoritatea comentatorilor ca apocrif, provine totuşi din atmosfera gîndirii eline şi o caracterizează. „Într-adevăr – se spune aici – fără de limite e nefiinţa: ea nu are nici mijloc, nici început, nici sfîrşit, nici vreo altă parte, şi tocmai aşa este nelimitarea; dar fiinţa nu se poate să fie ca nefiinţa.“[1] Fiinţa poate fi deci determinată ca „Unu“ şi ca „Tot“, şi totuşi să fie limitată. Pentru că, se argumentează ingenios în acelaşi text, „marginea trebuie să mărginească ceva, nu să se mărginească cu ceva… Se întîmplă astfel ca unele lucruri să fie mărginite şi să se învecineze cu ceva, altele să fie mărginite, dar să nu se mărginească cu nimic.“[1] Acesta din urmă este însuşi cazul sfericei fiinţe parmenidiene, iar pledoaria pentru limita care nu este obligatoriu să se mărginească cu ceva este o pledoarie pentru fiinţa însăşi şi ea reprezintă totodată o condamnare ontologică a nelimitatului ca trimiţînd direct la nefiinţă. Din aceleaşi motive, un alt text aristotelic[2] (de astă dată autentic) tranşează disputa dintre Parmenide şi Melissos în favoarea primului, spunînd: „Iată de ce trebuie să credem că Parmenide a gîndit mai bine

decît Melissos: pentru acesta, nelimitatul e una cu totul, pentru celălalt, totul e limitat, deopotrivă cumpănit faţă de mijloc.“

Însă cel mai convingător, în perspectiva din care discutăm, ne apare un text al lui Plotin3, în care „limita“ intră în ecuaţie cu binele, iar „nelimitatul“ în ecuaţie cu răul.4 Punîndu-şi problema să definească „substanţa răului“, Plotin pleacă de la observaţia că răul nu se află „nici în fiinţe, nici în realitatea care este dincolo de fiinţe“. Atunci, conchide Plotin, „el există în ceea ce nu este, el are într-un fel forma ne-fiinţei“. Iar această „formă a nefiinţei“ pe care o îmbracă răul şi care-l desparte de bine întocmai precum nefiinţa este despărţită de fiinţă poate fi sugerată printr-o suită de determinări care ţin de însăşi substanţa răului. „Putem concepe răul considerînd că el este faţă de bine precum lipsa de măsură faţă de măsură, ca nelimitatul faţă de limitat, ca informul faţă de cauza formală, ca fiinţa care stă veşnic sub lipsă faţă de cea care-şi este suficientă sieşi.“1 În acest sistem de opoziţii, se disting clar cele două linii: pe de o parte, [fiinţa]-binele-măsura-limita-forma-ceea ce este împlinit în sine; pe de altă parte, [nefiinţa]-răul-lipsa de măsură-nelimitatul-informul-neîmplinitul (ceea ce este carent). Măsura, limita, forma şi împlinirea aparţin deci fiinţei, iar în plan etic, binelui; opusele lor aparţin nefiinţei, iar în plan etic, răului. Iar ceea ce nu cunoaşte limită şi măsură şi, ca atare, nu are o formă şi este neîmplinit în sine rămîne „mereu nedeterminat“, „cu totul instabil“, „niciodată sătul“ şi este de o „precaritate absolută“.

Acest mod de a gîndi, formulat în amurgul gîndirii eline, este identic cu cel care, la începuturile ei, îl întîlnim exprimat prin intermediul imaginii sferei. În fiinţa parmenidiană determinată ca masă sferică, noi nu trebuie de aceea să căutăm o reprezentare spaţială, ci doar un simbol pentru o gîndire care face din limită un principiu ontologic suveran, respectiv o cale către determinarea fiinţei înseşi. Nu numai că peras nu este la greci un concept de rînd, dar el reprezintă o modalitate de raţionalizare a lumii, bazată pe detectarea elementului primordial al organizării ei. Postularea unei „limite ultime“, a acelui peiras pymaton, nu este rezultatul opţiunii arbitrare sau indiferente pentru o lume a finitului; dimpotrivă, aici este vorba de un spirit care trebuie să cucerească o garanţie de inteligibilitate a existenţei şi, totodată, să consemneze locul de unde ontologia poate începe.

Această funcţie ontologic-orientativă a limitei (care deschide totodată către posibilitatea cunoaşterii în genere) o vom înţelege mai bine dacă vom apela la un strat semantic al lui peiras, care în ordine istorică este pesemne primul. În Retorica1, Aristotel ne spune că în limba veche peras, „limită", era sinonim cu tekmar, „reper".2 Dacă limita conferă identitate unui corp şi determină locul pe care acesta îl ocupă în cadrul fiinţei, atunci contactul cu limita lui este prima modalitate prin care fiinţa poate fi ridicată la nivelul cunoaşterii.1 Reperul este limita introdusă într-un scenariu gnoseologic. Însă în cazul corpurilor mari, cînd limita nu mai poate fi percepută direct, ne aflăm în situaţia incomodă şi paradoxală de a transforma în reper limita unui obiect care cade în afara percepţiilor noastre şi care abia urmează să fie cunoscut, prin străbaterea suprafeţei care desparte de limitele lui. Grecii au făcut experienţa acestei cunoaşteri, în care străbaterea apare ca element obligatoriu, sub forma marilor călătorii maritime.

Dar dacă fiinţa mării nu putea fi cunoscută decît prin străbaterea ei, mai însemna oare atunci că limita ei era dată? Oare nu era ea mereu de atins?

Inclusă în sistemul proiectiv al atingerii, limita nu mai era die vorhandene Grenze, proprie corpurilor perceptibile nemijlocit şi simultan, care lîncezesc în imperiul limitelor date şi care, pentru cei ce se complac în preajma lor, generează, corespunzător, o mare lene a spiritului. În orice călătorie „planetară" (planao, „a rătăci din ţărm în ţărm"), în care era vorba de „limitele mării" şi de „limitele pămîntului", grecii erau confruntaţi cu fiinţa unui peisaj a cărui linie de orizont era inexistentă sau care, mai precis, lua forma fictivă a limitei unde marea se întîlneşte cu cerul. Acest peisaj care se anulează constant în propria lui ficţiune este resimţit, atîta vreme cît străbaterea nu s-a împlinit, ca obstacol. Obstacolul este deci însăşi marea ca spaţiu lipsit de repere. În aceste condiţii, ţărmul ca limită ultimă este ţelul nevăzut al unei străbateri care face din chiar acest nevăzut propriul ei reper. El pune în joc cunoaşterea paradoxală a unui obiect care este recunoscut în absenţa cunoaşterii lui şi care presupune ca prealabilă o cunoaştere ce abia urmează să aibă loc. Ne putem oare imagina cu adevărat cercul vicios la care erau condamnate primele călătorii planetare, unde necunoscutul devenea reper al cunoaşterii, de vreme ce reperul însuşi se confunda cu limita necunoscută? Dar ne putem oare totodată imagina cît de stimulativă pentru spirit era această situaţie, în care limita trebuia cucerită printr-un demers indirect, care se confunda cu

dinamismul străbaterii, traversării, ba chiar al depăşirii spaţiului cuprins între limite, de vreme ce, prin însăşi mărimea şi necuprinderea lui, acesta era resimţit ca obstacol?

Existenţa unui obstacol care desparte de limita vizată a putut crea cazul particular al unei limite care ia forma lui „dincolo“ şi care în felul acesta creează strădania atingerii. În felul acesta, atingerea limitei (peras), care acum se confundă cu „dincolo“ (peran), devine în cel mai înalt grad o „încercare“ (peira), un experimentum plin de pericula, iar poros, mişcarea către limita vizată şi totodată drumul ca substrat material al acestei mişcări, devine strategia depăşirii obstacolului care desparte de limită şi o transformă în „dincolo“, în obiect al încercării, al limitei de atins.

Trebuie să reţinem că în scenariul peratologic căruia încercăm să-i trasăm contururile „dincolo“ nu înseamnă păşirea în regiunea situată în afara limitei, ci limita însăşi introdusă în sistemul proiectiv al călătoriei. Limita este ţărmul celălalt, regiunea situată „de partea cealaltă“ în raport cu ţărmul de pe care călătoria începe. Limita nu este nici o clipă resimţită în negativul ei (şi, anticipînd, putem spune că la greci ea nu a fost niciodată resimţită astfel), şi tocmai de aceea ea nu este de depăşit, ci de atins. Determinarea limitei ca „dincolo“ explică de ce depăşirea, la rîndul ei, nu viza niciodată limita, ci doar obstacolul care desparte de atingerea ei.1 Depăşirea însemna deschiderea căii către atingerea unei limite greu accesibile şi, în mod paradoxal, ea devine astfel o modalitate supremă de afirmare a limitei, strădania de a o atinge, şi nu de a o contesta. Depăşirea ca transgresare a limitelor nu avea la greci nimic din conotaţiile eroice pe care noi ne-am obişnuit să i le atribuim în modernitate. Dimpotrivă, în varianta aceasta, depăşirea termina prin a întîlni variantele proaste ale lui „dincolo“. Depăşirea limitelor unui corp obişnuit echivala cu pierderea identităţii lui, deci fie cu căderea în „altceva“, fie cu degenerarea în monstruos. Depăşirea limitelor Universului echivala cu intrarea în imperiul vidului (to kenon) sau al indefinitului (to apeiron), deci în „dincolo“-ul prost al lipsei de repere. Iar „depăşirea“ limitei-reper echivala cu ratarea ţelului vizat, cu căderea în „dincolo“-ul prost al rătăcirii. Ciclul întoarcerilor acasă ale eroilor greci după războiul troian, din care episodul odiseic este cel mai faimos, reprezintă în mare măsură povestea unor peregrinări nesfîrşite datorate pierderilor repetate ale limitei-reper.1

Pentru greci, aşadar, nu imposibilul depăşirii unei limite era un stimulent, ci imposibilul atingerii ei. „Încercarea“ limitei ca limită care trebuie atinsă este elementul

dinamic al scenariului peratologic în momentul naşterii lui. Această marcă a începutului va rămîne o constantă în universul spiritualităţii eline, pe care o vom regăsi deopotrivă în gîndirea cosmologică a presocraticilor, în conceptul aristotelic de prudenţă (phronesis), ca modalitate comportamentală care face din cunoaşterea limitelor proprii un reper existenţial suprem1, sau în tragicul elin, pe care vom încerca să-l explicăm printr-un exces în cultivarea limitei şi nu în contestarea ei2.

Oare greşim cu ceva sau exagerăm în vreun fel dacă afirmăm că se poate ajunge la intimitatea fiinţei eline pornind de la felul în care s-au îmbinat elementele obiective şi subiective ale semantismelor radicalului *per- într-un complex care, la început, a vizat cucerirea unor limite aşezate dincolo de puterea percepţiei imediate? Pentru lumea spiritului, marile călătorii originare au avut semnificaţia transpunerii limitelor fizice într-un sistem proiectiv care a făcut cu putinţă deschiderea dialogului dintre conştiinţă şi limită. Neutralitatea lumii fizice a fost anulată, în măsura în care ea a devenit obiectul şi prilejul unei încercări (peira). De aici şi pînă la conştiinţa limitelor proprii, dar şi a „încercării“ lor, nu mai era decît un pas, care în istoria filozofiei a echivalat cu trecerea de la ontologie la etică şi la reflecţia în marginea divinului, de la presocratici la lumea tragicilor şi a platonismului cu toate deschiderile lui.

Deşi în limba greacă peras a fost preponderent invocat ca limită a corpurilor, a pămîntului, a aştrilor, a cosmosului etc.; deşi o evoluţie a acestui cuvînt în înţelesul de limită pe care omul o resimte în raport cu propria sa fiinţă nu apare nici în vocabularul tragicilor, nici în cel stoic (unde problematica gîndirii ar fi înlesnit oricînd o asemenea evoluţie), totuşi am văzut că în cadrul „complexului peratologic“ se poate vorbi despre o strădanie de atingere a limitei, şi astfel despre o atragere a limitei în faţa conştiinţei. Cuplată cu actul voinţei şi al conştiinţei, limita termină prin a ieşi din inerţia fizicalului, devenind un adevărat concept peratologic.

Vorbind despre peratologie, noi facem o sinteză pe care limba greacă nu a făcut-o nicăieri explicit, dar care îşi are acoperirea în sugestia metafizică pe care am putut-o desprinde din semnificaţiile radicalului *per-. Peratologia ca fenomenologie a limitei şi a atitudinilor faţă de limită (manifestate în forma limitei acceptate, puse, cucerite sau contestate) nu se constituie deci ca simplă analiză filologică a contextelor în care apare

cuvîntul peras. Deşi trimite constant la cuvîntul de la care îşi împrumută numele, peratologia depăşeşte cu mult ceea ce spune cuvîntul ca atare sau ceea ce poate oferi o analiză de concept. Peratologia îşi întinde raza asupra unor regiuni în care cuvîntul peras nu mai există, dar în care problematica sugerată iniţial de existenţa lui şi de locul central pe care îl ocupă în constelaţia semantismelor lui *per- este mereu prezentă. Altminteri nu am putea înţelege de ce problema prudenţei eline este una peratologică, deşi cuvîntul peras nu este niciodată invocat în relaţie cu sophrosyne1. Altminteri nu am putea înţelege de ce tema platoniciană a asemănării omului cu divinitatea (syngeneia şi homoiosis) este una peratologică, deşi cuvîntul peras nu apare niciodată în acest context. Ambele teme sînt teme ale „încercării limitei", ale lui peratos peira (neformulate însă nicăieri ca atare), dintre care prima pune în joc principiul static al rămînerii sub limita cunoscută, iar cealaltă un principiu dinamic şi transcendent, problema lui nous ca ceea ce se află în noi de dincolo de noi (to en hemin theion) şi care nu poate fi atins decît printr-o transformare a umanului în vederea asimilării divinului.

De aceea ar fi nepotrivit să se reproşeze peratologiei că îşi trădează etimonul pentru a face saltul într-o vastă zonă heuristică şi explicativă, înăuntrul căreia tot ce îl priveşte în mod esenţial pe om – limitele sale şi ale lucrurilor care îi stau în preajmă, afirmarea sau contestarea lor, rămînerea sub ele sau păşirea dincolo – se poate reorganiza coerent în jurul unui centru unic. Astfel înţeleasă, peratologia poate deveni nu numai axa antropologiei antice, ci axa antropologiei filozofice în general. Însă pentru aceasta va trebui să acceptăm că încărcătura ideatică a complexului peratologic este aceea care contează, şi nu blocajul în analiza istorică a unui cuvînt.

Este adevărat că buna fixare a obiectului unei discipline s-a bazat întotdeauna pe o reuşită inspiraţie onomastică. Dar niciodată o asemenea disciplină nu a îngheţat în contururile termenului de la care ea şi-a luat numele. De obicei, asemenea discipline au luat naştere sau s-au dezvoltat pe baza potenţării semnificaţiei acelui termen. „Hermeneutica", de care de la Dilthey încoace a rămas legat destinul tuturor „ştiinţelor spiritului" şi care a operat astfel o imensă dihotomie înăuntrul cunoaşterii în general, împărţind exerciţiul reflexiv între principiile exactităţii şi cele ale interpretării „libere", îşi are precedenţa într-o disciplină metodologică ale cărei pretenţii se limitau la tehnicile de interpretare proprii filologiei

clasice sau studiilor biblice. Sub aceeaşi suprafaţă onomastică se dezvoltă istoria unui domeniu a cărui identitate este greu de fixat în suita tuturor metamorfozelor pe care le-a suferit obiectul „ştiinţei interpretării“: de la literatura clasică sau biblică la suprafaţa vizată de disciplina filozofică autonomă legată în zilele noastre de numele lui Gadamer. – Cînd filozofia modernă, prin Feuerbach, a trebuit să definească o atitudine specifică a spiritului care se implică în cunoaşterea oricărei realităţi; sau cînd, prin Scheler, s-a pus problema întemeierii unei „ştiinţe fundamentale a esenţei omului“ care să sintetizeze toate rezultatele ştiinţelor despre om şi să ajungă la indicarea finală a „locului omului în lume“ – s-a recurs la potenţarea semantică a vechii „antropologii“, care se rezumase la „istoria naturală a omului“, înţeleasă ca sumă a cunoştinţelor privind originea şi evoluţia sa biologică. – În momentul apariţiei sale, la sfîrşitul secolului 16, „iconologia“ nu era decît un repertoriu de simboluri şi alegorii de tip plastic sau, cum o numea autorul ei, Cesare Ripa, o „enciclopedie-etalon a personificărilor“. Dar în afara interesului pentru „imagine“ (la care trimite etimonul eikon), ce mai are ea comun cu iconologia din secolul nostru, căreia Panofsky îi fixează ca sarcină căutarea „semnificaţiei ultime a fenomenului artistic“ (situată dincolo de intenţia artistului) şi stabilirea relaţiei ei cu spiritul obiectiv al epocii?

În cazul „peratologiei“ lucrurile stau la fel. Născîndu-se în marginea radicalului *per- şi a liniilor semantice care se dezvoltă din el, peratologia evoluează către orice formă de mişcare a limitelor în cîmpul de libertate al conştiinţei sau către orice formă de mişcare a conştiinţei în cîmpul de necesitate al limitelor. Peratologia poate deveni un unghi teoretic privilegiat, care are să detecteze nu numai locurile unde limita apare în mod explicit, ci şi pe acelea unde ea este prezentă în chip nebănuit; deci nu numai în mărginirea în spaţiu sau în ritmurile timpului, ci deopotrivă în statutul existenţial sau istoric al omului, în norma morală, în credinţă etc. Astfel înţeleasă, limita poate fi descoperită cu funcţia ei benefică şi modelatoare, fără de care nici un act formativ şi nici o aşezare stabilă în lume nu ar fi cu putinţă; sau, ca limită a finitudinii, ea poate fi descoperită ca o provocare, ca o modalitate de a stîrni apetitul pentru infinitul potenţial şi instinctul de migrare către un alt statut al fiinţei.

VOINŢA DE LIMITARE: MITUL GENEZEI. SCULPTURA

Citită cu interes peratologic, Facerea este o proiecţie a libertăţii ca voinţă de limitare.1 Înaintea Genezei, „duhul lui Dumnezeu se purta peste ape“. Orice act demiurgic începe cu această plutire a spiritului care-şi aproximează fapta, dar pentru a nu rămîne simplă rătăcire, el trebuie să se determine făptuind cu adevărat. Şi cum orice act de demiurgie este o configuratio, o instaurare de limite modelatoare, determinarea divinului se consumă în Geneză sub forma limitelor puse dinăuntru. Vorba lui Platon despre Dumnezeu ca marele geometru se adevereşte măcar în sensul peratologiei: Creaţia este un vast scenariu peratologic animat de voinţa divină a limitării.

În preajma Creaţiei, duhul lui Dumnezeu se purta peste ape. Apa însă nu este singurul element care premerge Creaţiei.

Mai există pămîntul şi întunericul. Pămîntul, apa şi întunericul sînt trei elemente ale indeterminării şi ele îi stau Demiurgului în faţă ca o materie a modelării viitoare. Însă pămîntul, împreună cu marea, sînt fapte ale Facerii din ziua a treia. De ce atunci pămîntul apare încă de acum, cînd Dumnezeu nu face, ci cumpăneşte doar o faptă viitoare? Pămîntul care vine dinaintea genezei este altceva decît pămîntul creat, aşa cum marea este altceva decît apa dinaintea creaţiei. Pămîntul care stă alături de apă şi întuneric ca element al indeterminării este materia nediferenţiată în care nu a pătruns limita modelatoare. Textul grec ne spune că el era aoratos şi akataskeuastos: „gol“ şi „netocmit“, în varianta română. Exact tradus, aoratos nu înseamnă însă „gol“, ci „nevăzut“, „ascuns privirii“, şi el este aşa tocmai pentru că trăieşte în conjuncţie cu întunericul; e indistinct. „Netocmit“, akataskeuastos, este sinonim în greacă cu autophyes, care trimite la tot ce există prin sine, la naturalul frust, lipsit de orice gest de asistenţă artizanală, tehnică sau artistică; ge akataskeuastos este pămîntul sălbatic, netrecut încă prin actul „domestic“ şi „civilizator“ al unei opere de modelare. Abia în ziua a treia, dar mai ales în cele următoare, Dumnezeu îl va „tocmi“, îl va modela prin „aranjare“ (kataskeuasis).

Să ne întoarcem însă la momentul de început al demiurgiei. În prima zi, Dumnezeu face lumina. Lumina este primul element al modelării sau, mai degrabă, unul în vederea ei. Limita lucrului, conturul său, forma, apare în lumină. Întunericul, indistincţia pură ar anula opera creaţiei, ar lăsa ca elementele ei să fie asemenea pămîntului primordial: aoratos, „ascuns privirii“. Pentru ca delimitările create de volumetria divină să fie percepute este nevoie de lumină. Iată de ce în Marele Atelier al Demiurgului totul începe cu condiţia oricărei forme, cu lumina deci. Însă pînă şi această primă faptă, care e doar o condiţie a delimitării, apare aici ca produs al ei: Dumnezeu desparte lumina de întuneric. El se comportă asemenea unui hotarnic: în materia vastă şi indistinctă a Creaţiei, el hotărăşte despărţind, hotărnicind. În primele trei zile, Creaţia nu este altceva decît delimitare: în prima zi lumina este despărţită de întuneric, în a doua apele se despart pentru a face să apară cerul, în a treia operaţia e aparent opusă – ele se adună –, însă cu atît mai mult în vederea distingerii: pămîntul şi apa se aleg separat, îşi află o margine, o limită care, ea abia, conferă apei identitatea mărilor, iar pămîntului, lăsat „să se ivească“ la marginea lor, pe aceea a uscatului. Apa şi pămîntul sînt acum „tocmite“.

Cerul, pămîntul şi mările apar deci prin simplă demarcare. Cu ele, opera peratologului geometru se încheie; din ziua a patra asistăm la faptele peratologului modelator. Lumea aceasta, repartizată doar pe cîteva registre, este lipsită de viaţa formelor; nu există o formă a pămîntului, a cerului, a mării. Există doar margini ale lor. Limita există aici doar ca formă frustă a demarcării. În schimb, în următoarele trei zile, făcînd soarele şi luna, peştii şi păsările, animalele terestre şi pe om, Dumnezeu nu mai poate delimita trasînd hotare vaste; limita nu mai conferă acum identitate unor regiuni, ci unor forme, unor corpuri. Nu mai este limita care împlineşte hotărnicind, ci aceea care împlineşte modelînd. Iar hotărîrea divină a devenit, la rîndul ei, voinţă de sculptură. Cezura între primele trei zile şi ultimele trei ale genezei este distanţa între geometrie şi sculptură. Dumnezeul Facerii îşi încheie opera ca artist al formei (pe om sculptîndu-l pur şi simplu), deci apolinizînd. Căci apolinia, aşa cum a definit-o Nietzsche, este tocmai nevoia de formă. Şi înainte de a fi un principiu stilistic în creativitatea umană, apolinicul este o forţă artistică (künstlerische Macht) care intră în regimul de funcţionare al Unului Originar (das Ur-Eine). Cu alte cuvinte, el reprezintă însăşi norma de comportament a Demiurgului. Dar de ce ajunge Unul Originar să se comporte

apolinic? Sau, în termenii Genezei, de ce creează Dumnezeu Lumea? De unde setea lui de formă?

Demersul lui Nietzsche este, în expresia sa, de factură filozofic-culturală, însă în miezul ei explicaţia întîlneşte, dacă nu chiar conceptul psihiatric, cel puţin acea abnormal size pe care o are în vedere orice psihologie a creaţiei. În Naşterea tragediei, starea originară a Voinţei este una de inconfort psihic: contradicţia ireductibilă şi veşnica suferinţă. Unul Primordial caută să se elibereze de suferinţa originară prin obiectivarea într-o lume a formelor, a aparenţelor (Erlöstwerden durch den Schein).1 Crearea formei apare deci în lume ca principiu terapeutic, ca modalitate de compensare a unei stări de Urschmerz. Fabula ontologică se rezolvă astfel într-o pură tălmăcire romantică a psihologiei geniului: lumea devenirii, a aparenţei, a formelor – lumea fenomenală deci – este produsul unei crize pe care fiinţa originară o depăşeşte sub forma unui act artistic primordial. „Proiectarea aparenţei este procesul artistic originar“, spune Nietzsche2. Potolindu-şi durerea, Voinţa devine artistă. Spectacolul devenirii şi formelor nu este de aceea decît natura înţeleasă ca muzeu imens, iar omul, care este forma desăvîrşită făurită în Atelierul divin al creaţiei, reprezintă chipul în care Voinţa, Unul Originar, îşi celebrează eliberarea supremă.

Scenariul acestei apolinii divine, funcţionînd terapeutic faţă de Creatorul ei, este reeditat întocmai în Geneză. Înainte de a deveni cumpănire, stare proiectivă a Facerii, plutirea lui Dumnezeu peste ape este pura bîntuire care însoţeşte plictisul ontologic. Iar întunericul care stăruie deasupra adîncului, a prăpastiei – abyssos – nu este doar starea elementară a nimicului, ci şi reflexul ei psihic în sinea Duhului neangajat în faptă şi, ca atare, suferind.

Orice privitor într-o prăpastie adevărată cunoaşte crisparea ce rezultă din contemplarea unei lumi fără repere. Neliniştea existenţială pe care o sugerează prăpastia (Abgrund, „realitate fără de temei“) provine din faptul că spiritual şi conştient nu se poate trăi decît într-o lume în care spaţiul şi timpul sînt marcate. Voinţa de limitare, mergînd pînă la înscrierea fiecărui gest în timp sau pînă la demarcarea spaţiului în care îţi propui să te aşezi, este un principiu de sănătate spirituală, un chip de a aduce ordine în lume, de a crea un cosmos, Iată de ce prăpastia întunecată, abyssos sau chaos, devine simbolul nevrozei dinaintea Facerii, melancolia fundamentală a divinului care nu şi-a dat încă o determinare.

Un Dumnezeu care nu s-ar elibera în actul Facerii trebuie imaginat ca devenind duh rău, sinucigaş sau killer.[1] Creaţia începe deci sub semnul unei autoterapii divine, şi fiecare zi a ei este o treaptă de sănătate în plus. Cînd Dumnezeu, la capătul fiecărei zile, îşi admiră opera şi o declară bună, el afirmă în primul rînd o bunăstare psihică. Iar cînd în ziua a şasea Demiurgul îl face pe om „după chipul său“, ceea ce se obţine nu este vulgara tranzitivitate „somatică“ a divinului, ci obiectivarea potenţialului apolinic care a făcut cu putinţă Creaţia şi, deci, o certitudine de echilibru prin crearea eliberatoare a formei. Cu facerea omului se recapitulează astfel instinctul artistic care a generat scenariul Creaţiei, iar Creaţia însăşi se deschide către propria ei posibilitate secundă. Ca formă generatoare de formă, omul se dovedeşte a fi cea mai înaltă satisfacere a apetenţei primordiale către formă. Agent al propriei lui faceri, apolinia a devenit, în om, instinct generic, Putem înţelege în ce măsură instinctul limitei modelatoare îi vertebrează fiinţa, dacă ne vom gîndi la „închiderea ce se deschide“ a lui Noica. Primitivul – spune Noica – intră în închiderea colibei. Din această închidere omul nu a mai ieşit. Numai că el a deschis-o în închideri mai vaste. Coliba devine sat, apoi cetate, apoi însăşi fiinţa istorică a omului. Toată istoria omului – vom spune – este o bildende Kunst, o artă plăsmuitoare, generatoare de formă, în care se reiterează simbolic actul cosmic al Facerii. Exegeza modernă a religiilor ne-a arătat că fiecare activitate este, în rădăcina ei, o asemenea reiterare. Nu numai agricultorul (a cărui muncă este rit) sau întemeietorul de cetate, dar fiecare om este purtat, în gesturile lui esenţiale, de un patos cosmotic. Numai că, între acestea toate, sculptura este cel mai decis atentat la adresa haosului, pentru că în ea voinţa de limitare şi modelare, ca principiu psihic al cosmo-genezei, îşi capătă expresia simbolică absolută, devine pentru sine. Nouă ne scapă esenţa sculpturii atunci cînd o asimilăm artei, iar arta, la rîndul ei, o înţelegem ca activitate regională, înscrisă oarecum suplimentar în cercul activităţilor umane, în orice caz la capătul muncilor dedicate supravieţuirii sau „cuceririi naturii“. Însă dacă forma l-a creat pe om şi dacă în orice producţie umană se află o urmă, cît de palidă, a travaliului divin de in-formare, atunci sculptura – activitatea orientată deliberat şi în deplină gratuitate către plăsmuirea formei – nu mai este o simplă specie a activităţii, ci un rit comemorativ în care cosmogeneza, antropogeneza şi esenţa oricărei fapte modelatoare sînt menţinute constant în conştiinţa umanităţii. Spre deosebire de alte arte, de cinematograf de pildă, care atunci cînd

încetează sa fie simplu divertisment sfîrşeşte în psihologia sentimentului sau în morală, sculptura păstrează mereu această marcă a primordialului. Chiar pictura, care este şi ea o bildende Kunst, raportată la sculptură reprezintă o debilitare a principiului formei, pentru că ea nu creează decît iluzia corpului şi a modelării. Pe de altă parte, culoarea este doar un accident al formei şi, ştergînd-o de pe statuile eline, timpul a lucrat bine de vreme ce a restituit esenţialităţii ceea ce se născuse din ea.

Numai că această esenţialitate a fost pînă la urmă coruptă chiar şi în sculptură. Cînd sculptura greacă dobîndeşte dimensiunea psihologicului, cînd devine expresivă şi sugestivă, înfăţişînd, să zicem, patosul durerii, cînd se deschide deci o epocă a barocului în sculptură, care culminează cu Madona îndurerată aplecată peste trupul frînt al Fiului, atunci sculptura îşi corupe principiul tautologic, devine tranzitivă şi imitativă. Căci dacă sculptura, în esenţa ei, imită ceva, ea nu imită un lucru existent, ci spiritul care i-a asistat geneza.1

Sculptura imită un principiu formativ, însuşi principiul formei: das Bildnerische selbst. Corporalitatea, forma trebuie înfăţişate ca atare, şi de aceea în sculptura mare pînă şi mişcarea este retrasă în liniştea unui contur. Însă atunci înseamnă că graniţa dintre mimetic şi simbol a dispărut. Reproducerea corpului nu este o verificare a capacităţii mimetice a omului; lucrurile imitate nu sînt „icoane“, ci simboluri ale unor rituri de încercuire. În ronde-bosse-ul oricărei statui există o aluzie la îngrădirile benefice în care viaţa îşi primeşte determinaţiile ei şi capătă o formă, un chip. Lucrurile nu îşi trăiesc aici tristeţea mărginirii, ci satisfacţia împlinirii lor. Oul sculptat al lui Brâncuşi, această monadă orfică, este o implozie de fericire; şi orice sferă pare să fie o beţie a limitei, o celebrare a ei. Iată de ce sculptura este cea mai netragică dintre arte; în ea limita este benefică, trebuie celebrată, nu contestată. Putem spune că sculptura este bucuria finitului. Şi ea este pînă într-atît, încît anulează simţul văzului. Privirea e dispersivă şi, dintre toate simţurile, ea este cea mai aptă să obţină un simulacru al infinitului, al infinitului ca indefinit, tocmai pentru că în sine ea nu conţine un principiu al limitaţiei. Limita privirii este întotdeauna exterioară privirii, e pusă din afară, şi dacă această stavilă nu există, văzul se uneşte în mod spontan cu emblema fizică a infinitului, care este orizontul. Ca să te bucuri cu adevărat de corporalitate, trebuie să o supui tactil; dintre arte, sculptura este singura care sustrage tactilul din sfera pragmaticului, îi dă o demnitate estetică şi îl revalidează în spirit. Statuile eline, oarbe toate, poartă în ele nu

numai limitaţia, forma, ci şi principiul contemplării ei. Numai în această dobîndită orbire devine limpede intenţia de a trăi eminenţa corpului, şi o statuie în care văzul a amuţit este implicit o invitaţie la hiperestezia tactilului. Nu „vezi“ cu adevărat o sculptură decît pipăind-o şi nu întîmplător Brâncuşi şi-a subintitulat cîteva lucrări „sculptură pentru orbi“. Suprafaţa este şlefuită pînă la epuizarea oricărui accident al materialului şi este pregătită pentru întîlnirea cu singurul simţ capabil să se muleze pe ea, să o reproducă în sfera subiectului şi să elibereze din ea forma ca principiu şi ca proiecţie a voinţei de limitare. Privirea, care conţine în sine germenele departelui, este o trădare potenţială a formei; pentru a percepe forma trebuie să rămîi în proximitatea ei. Şi tocmai de aceea tactilul, singurul dintre simţuri care se naşte prin anularea oricărei distanţe, prin contact, reprezintă suprema fidelitate faţă de formă; nu văzul, ci atingerea îi dă corpului o certitudine de existenţă.

Însă cînd această căutare a formei devine o obsesie („caut forma în tot ce fac“, spunea Brâncuşi), cînd ea se transformă în „problema dificilă şi nebunească de a cuprinde toate formele într-una singură“1, atunci voinţa de limitare îşi atinge limita şi se răstoarnă în opusul ei. Vedem cum în sculptura lui Brâncuşi forma conţine în ea sîmburele propriei sale destrucţii. Şi îl conţine în trei feluri: ca formă mărită infinit („proiect de pasăre care mărită va umple cerul“), ca formă care să le cuprindă pe toate, în sfîrşit ca formă zburătoare, care-şi dizolvă fiinţa în traiectoria propriei mişcări. În toate aceste cazuri e zvonul infinitului care se naşte din finit şi care-l preia pe acesta în naşterea sa. Sculptura lui Brâncuşi e cazul unic şi paradoxal în care voinţa de limitare se neagă dinăuntrul maximei ei exersări. Ea a devenit voinţă de dezmărginire.

HEIDEGGER, OPERA DE ARTĂ ŞI LIMITA

Cînd este vorba de Heidegger şi problema operei de artă, se invocă îndeobşte Der Ursprung des Kunstwerkes (Originea operei de artă), faimoasa scriere publicată în volumul Holzwege (Cărări în necunoscut), la baza căreia au stat trei conferinţe ţinute în 1936. În schimb, nu numai amatorii de filozofie şi estetică, dar chiar şi cercetătorii trec adesea cu vederea textul conferinţei Die Herkunft der Kunst un die Bestimmung des Denkens (Provenienţa artei şi determinarea gîndirii), pe care Heidegger a ţinut-o, 31 de ani mai tîrziu, în 1967, la Atena. Ne vom opri asupra acestei mici scrieri (ea nu depăşeşte 15 pagini), cu speranţa că arta ar putea totuşi cîştiga ceva de pe urma întîlnirii ei cu filozofia, aşa cum filozofia, în cîteva din marile ei momente, a cîştigat forţă, splendoare, ba chiar şi un plus de umilitate de pe urma întîlnirii cu arta şi cu meditaţia asupra operei de artă. Dar ne vom opri asupra acestei mici scrieri nu în întregul ei, ci atraşi de o singură problemă: opera de artă plastică şi limita.

Conferinţa lui Heidegger a contat pe împrejurări: tema ei a fost prilejuită, dictată deopotrivă de locul şi de vremea în care a fost ţinută: „Noi cei de aici, membri ai Academiei de Arte, adunaţi la Atena în prezenţa Academiei de Ştiinţe, într-un veac al tehnicii ştiinţifice, la ce altceva am putea medita dacă nu la acea lume care a ctitorit cîndva începutul artelor şi ştiinţelor în Europa occidentală!“1 Prin raport cu condiţiile conferinţei, tema ei – provenienţa artei în Grecia – apare astfel necesară. Însă nu mai puţin întîmplătoare vor fi şi punctul ei de pornire şi desfăşurarea ei: „Deoarece am dori ca în meditaţia noastră să evităm arbitrarul gîndului, cerem aici, la Atena, sfat şi însoţire din partea străvechii protectoare a oraşului şi a ţinutului atic, din partea zeiţei Atena.“2

Procedeul lui Heidegger este aici de un extrem rafinament. Aparent, el se aşază, din capul locului, sub autoritatea unui zeu apus, şi totul pare o simplă figură de stil, dacă nu o reverenţă făcută gazdelor Conferinţei. De fapt, el ne atrage atenţia că, dacă vrem să gîndim asupra provenienţei artei în Grecia, noi nu o putem face decît rămînînd la termenii gîndirii eline. Aşezarea sub protectoratul zeiţei Atena devine în primul rînd un scrupul de metodă.

Numai apelul la un zeu grec, la o întruchipare a spiritului obiectiv al lumii aceleia, ne poate garanta accesul la misterul naşterii artei în Grecia. Nu ca istorici de artă trebuie să ne apropiem de această problemă, ci ca părtaşi la propriile noastre origini. Iar dacă originile noastre ne privesc, dacă ele sînt prezente în fiecare moment al dezvoltării noastre ulterioare, ba chiar ne întîmpină din viitor, atunci Atena nu este un zeu apus şi noi nu vom putea afla care este provenienţa artei fără ajutorul ei.

Dar de ce, din puzderia zeilor elini, trebuie să apelăm, cînd e vorba de provenienţa artei, tocmai la zeiţa Atena? De ce, cu ajutorul ei doar, putem evita „arbitrarul gîndului“? Oare pentru simplul fapt că ea este zeiţa conciliului, polymetis, „sfătuitoarea în împrejurări diverse“, cum o numeşte Homer? Dar Heidegger nu solicită asistenţa Atenei într-o manieră simbolică sau nediferenţiată, gîndindu-se, aşa cum facem adesea, că e bine, pentru reuşita unei acţiuni, să ne aşezăm sub un protectorat divin. Natura de sfătuitoare a zeiţei este direct implicată în problema provenienţei artei. Ceea ce înseamnă că între sfat şi artă există o legătură intimă. Într-adevăr. Faptul de a sfătui presupune o cunoaştere, o cunoaştere prealabilă, un avans în cunoaştere în raport cu cel pe care-l sfătuieşti. A sfătui, spune Heidegger, înseamnă vordenken, „a gîndi înaintea altuia“, vorsorgen, „a purta de grijă înaintea altuia“[1]. Numai pentru că ai gîndit deja lucrurile în privinţa cărora ţi se cere sfatul poţi da un sfat eficace, adică poţi provoca reuşita prin corecta indicare a soluţiei. Sfatul pune deci totdeauna în joc un prealabil. Şi tocmai de aceea, spune Heidegger, „puterea Atenei se întinde oriunde oamenii scot ceva la iveală, la lumină, unde pun ceva la cale, unde pun ceva în operă, unde acţionează şi fac“. Iar Atena le dăruieşte sfatul „mai cu seamă celor ce produc unelte, vase şi podoabe“[2]. Acesta este prin excelenţă domeniul lui techne. Aici mai mult ca oriunde devine clar raportul dintre prealabil şi secvent, dintre ceea ce este mai întîi gîndit, imaginat, proiectat şi ceea ce apoi este înfăptuit, realizat. Sub raza lui techne şi deci a zeiţei Atena cad toţi cei care operează trecerea de la invizibilul formei cunoscute şi imaginate în prealabil la realizarea ei. Sub raza lui techne cade şi artistul care, ca atare, este un technites. Arta se bazează pe raportul dintre „încă invizibil“ şi vizibilitatea ulterioară a operei.

În primă instanţă deci, destinul oricărei opere de artă se joacă în spaţiul încă-nevăzutului. Acest încă-nevăzut presupune existenţa unui Vorblicken, a unei „priviri-prealabile“[1]. Privirea-prealabilă este aţintită către ceea ce urmează să devină vizibil,

dar care deocamdată este nevăzut. Privirea-prealabilă este o privire interioară îndreptată spre „ceea ce trimite către formă“ (das Gestalt-weisende), spre „ceea ce dă măsura“ (das Mass-gebende)2. Artistul deţine din capul locului forma şi măsura operei încă nerealizate, datorită cunoaşterii pe care o implică această privire-prealabilă. Dar tocmai pentru că este încă nevăzută, forma aceasta are nevoie, mai mult decît oricare alta (decît cea vizibilă, în speţă), de Sicht und Helle, de „vedere limpede şi claritate“. Privirea-prealabilă care face cu putinţă arta are nevoie de o lumină interioară, de o „iluminare“, de o elucidatio (Erleuchtung)3. Şi aici, natura zeiţei Atena intră pentru a doua oară în joc.

Arta primeşte iluminarea, puterea de a vedea încă-nevăzutul, de la zeiţa care nu este doar polymetis, ci şi glaukopis. Glaukos înseamnă „strălucitor“, aşa cum, de pildă, strălucitoare sînt marea, astrele şi luna. Privirea (ops), ochiul Atenei este glaukos, este das glänzend-leuchtende Auge, este „ochiul ce luminează strălucind“, iar bufniţa, glaux, este emblema Atenei tocmai pentru că ochiul ei incandescent poate străpunge noaptea „făcînd vizibil ceea ce altminteri este invizibil“4. Atena polymetis, „sfătuitoarea în varii ocazii“, al cărei sfat presupune cunoaşterea ce se bazează pe privirea-prealabilă, este deopotrivă glaukopis, dotată cu o incandescenţă şi cu o claritate a ochiului care fac cu putinţă privirea-prealabilă în ceea ce abia urmează să se întîmple şi să fie.

În sfîrşit, problema provenienţei artei implică şi o a treia ipostază a zeiţei Atena: Atena skeptomene, „cea care meditează“. Relieful votiv din muzeul Acropolei o înfăţişează pe zeiţă îndreptîndu-şi privirea către un punct precis: Atena priveşte către o piatră de hotar, către o bornă. Privirea meditativă a Atenei, spune Heidegger, este îndreptată asupra limitei.

Dar ce este limita? Heidegger a vorbit în mai multe rînduri despre această problemă, pornind de fiecare dată de la înţelesul termenului elin, peras. Prima şi cea mai importantă interpretare a conceptului grec de limită Heidegger o face în faimoasa Einführung in die Metaphysik (Introducere în metafizică) din 1935. Iată cum sună ea:

„…faptul de a sta înălţat în sine însuşi (das in sich hoch gerichtete Da-stehen), de a ajunge la o situare-fermă (Stand) şi de a rămîne în situare-fermă, grecii îl înţeleg drept fiinţă. Ceea ce ajunge în felul acesta la situare-fermă şi devine ferm-şi-constant (ständig) în sine însuşi se eliberează în chip violent, pornind de la sine, pentru a ajunge în necesitatea propriei sale limite, peras. Aceasta nu e defel ceva care vine să se adauge fiinţării din exterior. Încă

în şi mai mică măsură ea reprezintă o lipsă, în sensul unei mărginiri dăunătoare. Menţinerea care se obţine pe sine pornind de la limită, faptul-de-a-se-avea-pe-sine în care se menţine situarea-fermă-şi-constantă (das Ständige) este fiinţa fiinţării şi abia ea face ca fiinţarea să fie fiinţare, deosebind-o de nefiinţare. A ajunge la o situare-fermă înseamnă, aşadar: a dobîndi pentru sine o limită, a-şi obţine o limită (er-grenzen). De aceea, to telos reprezintă o trăsătură fundamentală a fiinţării, el neînsemnînd nici «ţintă de atins», nici «scop», ci «capăt», «sfîrşit». «Sfîrşit» nu este aici defel înţeles într-un sens negativ, ca şi cum o dată cu el ceva nu poate merge mai departe, nu mai funcţionează şi încetează. Sfîrşitul (Ende) este o sfîrşire (Endung) în sensul de «sfîrşire plină», desăvîrşire (Vollendung). Limita şi sfîrşitul reprezintă acel ceva prin care fiinţarea începe să fie."1

Patru ani mai tîrziu, în studiul scris în 1939, Vom Wesen und Begriff der Physis (Despre esenţa şi conceptul lui Physis), acelaşi lucru este reluat într-o formă concisă: „…însă peras, gîndit în spiritul filozofiei eline, nu este o limită în sensul unei margini exterioare, nu este acel loc unde ceva încetează. Limita este, de fiecare dată, ceea ce limitează, ceea ce conferă determinaţii, ceea ce dă punct de sprijin şi statornicie, acel ceva prin care şi în care ceva începe şi este."2

În sfîrşit, în conferinţa de la Atena despre limită se face această scurtă digresiune: „Limita nu este totuşi doar contur şi cadru, nici numai locul în care ceva încetează. Prin ea ceva este strîns laolaltă în Propriul său pentru ca, pornind de aici, să apară în plenitudinea sa, să ajungă la prezenţă."3

În toate aceste referiri la limită, pe care Heidegger le face de-a lungul a 30 de ani, ideea rămîne aceeaşi: limita nu este o realitate negativă; dimpotrivă, ea este pozitivul însuşi, de vreme ce nu se poate vorbi de fiinţă decît în măsura în care există limită, pe cînd absenţa limitei, nelimitaţia, este indeterminarea însăşi, echivalentul nefiinţei. Limita nu este deci o limitaţie, ci deschidere către fiinţă, condiţia prealabilă a participării la „a fi". Pe scurt, a fi înseamnă a fi limitat, a dobîndi o limită, a ieşi din vagul nefiinţei. Drumul către fiinţă stă sub năzuinţa către o limită. Între peras („limită") şi fiinţă există cea mai intimă legătură. Iar dacă pentru greci fiinţa este, după cum Heidegger spune în atîtea rînduri, Anwesung, „ajungere-la-prezenţă", atunci limita presupune tocmai această „fiinţă-ajunsă-la-propria-ei-prezenţă" (An-wesen). „Ceea-ce-e- prezent de fiecare dată în

propria lui zăbovire (das je-weilig Anwesende), ta eonta, fiinţează (west) în limită (peras).“[1] Este drept că raportul între faptul de a fi şi limită îmbracă un caracter paradoxal, în măsura în care acest raport presupune coincidenţa între un sfîrşit şi un început. Ceva trebuie mai întîi să se sfîrşească, „să fie gata“, să-şi dobîndească limita ca semn al încheierii şi desăvîrşirii sale, pentru ca, apoi abia, să înceapă să fie. Trebuie ca mai întîi să se sfîrşească intrarea în limită, pentru ca să înceapă intrarea în fiinţă. Pe scurt, începutul fiinţei presupune sfîrşitul delimitării.

Cît de adevărată este pentru lumea greacă interpretarea pe care Heidegger o dă limitei – ca limită benefică, ce împlineşte şi dă statut de fiinţă – se poate lesne vedea evocînd exemplul tragediei eline. Într-adevăr, pentru greci nu imposibilul depăşirii unei limite era un stimulent, ci imposibilul atingerii ei. Tragicul elin se explică printr-un exces în cultivarea limitei, şi nu printr-unul în contestarea ei. Eroii antici sînt sublimi prin persistenţa în limita care-i determină, şi nu prin efortul de a o depăşi. Conştiinţa nu se frînge aici în faţa unei limite înfruntate şi ea nu experimentează propria ei înălţare ca o consecinţă a acestei înfruntări şi a căderii care o însoţeşte. Tragicul nu se naşte aici din persistenţa cu care o conştiinţă ireductibilă încearcă să depăşească o limită insurmontabilă. „Depăşirea limitei“ este un concept modern de tip romantic, care se naşte în contextul unor înţelegeri insurecţionale ale libertăţii, desprinse deci de ideologia fatalistă care emana din ipostazele destinului antic, din Ananke, Tyche sau Moira şi din proiecţiile ei tîrzii, renascentiste (Fortuna labilis şi Fortuna maligna). Pentru eroul antic, existenţa unei limite insurmontabile nu constituie o provocare. Dimpotrivă. Destinul tragic se realizează aici în măsura în care eroul avansează imperturbabil către propriile lui limite (prescrise prin destin) şi se împlineşte înăuntrul lor. Tocmai „conştiinciozitatea“ faţă de limita care îl determină este premisa tragicului, şi nu contestarea lui. Creon, de pildă, este tiranul perfect, care şi-a interiorizat legea cetăţii (aceea care-i cere să refuze dreptul la îngropăciune unui trădător al cetăţii). Antigona, la rîndul ei, este sora perfectă, care şi-a interiorizat legea sîngelui (aceea care-i cere să-şi îngroape fratele). Cei doi sînt tragici pentru că sînt saturaţi de fiinţa pe care au dobîndit-o înscriindu-se întocmai în limitele ce le revin. Dacă unul dintre cei doi nu s-ar împlini în cadrul limitelor care-l determină, care îi dau un statut şi o identitate (deci ca Tiran şi Soră), tragicul nu ar putea apărea. Aşa, el apare prin coliziunea a două personaje care îşi

ating limita fără rest şi care elimină orice spaţiu al compromisului sau al acomodării reciproce. Eroul grec nu suferă deci de un exces de mobilitate, el nu „evoluează“, ci este situare fermă în orizontul unui destin. Determinant apare imobilismul lui, fiinţa lui turnată perfect în propriul ei contur. Tocmai de aceea, el nu cade de la o înălţime situată mai presus de sine, ci se surpă asemeni unei statui în graniţele formei. În tragicul antic este exaltată limita, în cel modern, depăşirea. Din toată galeria eroilor antici, Prometeu pare să fie singura abatere de la regula limitei şi, de aceea, singura apariţie stranie, un soi de irumpere a modernului pe scena antică, fapt care, de altfel, şi explică posteritatea modernă a eroului, de la Goethe pînă la Shelley şi Spitteler. Prometeu funcţionează cu adevărat ca agent al depăşirii, ca unul care vrea să mute din loc limita umanului, şi înlănţuirea lui pare să fie, pînă la urmă, o simbolică rememorare a cuvenitului statut limitativ.

Aşadar, privirea zeiţei Atena skeptomene este îndreptată asupra limitei. Dar nu asupra limitei pe care o vedem cu toţii privind obiectele din jur. Privirea Atenei vede limita încă-nevăzutului, în virtutea căreia obiectul vizibil (opera) va deveni ceea ce el este. Ea priveşte către lucrul încheiat înainte ca acesta să înceapă să fie. Ea vede desăvîrşirea care n-a fost încă săvîrşită. Şi de aceea, în calitatea ei de skeptomene, Atena ghidează privirea tuturor celor ce se îndeletnicesc cu facerea, cu confecţionarea (şi deci şi cu arta) către momentul prealabil al operei, către condiţia vizibilităţii ei ulterioare. Ea este însoţitoarea nevăzută a „posibilelor opere ale oamenilor“1, a tuturor „lucrurilor făcute“, poioumena, die Gemächte, despre care Heidegger vorbeşte pe larg în studiul privitor la conceptul de physis2.

Puterea Atenei devine activă ori de cîte ori intră în joc un eidos proaireton, un „aspect surprins în prealabil cu privirea“3. Arta îşi are provenienţa în Grecia pentru că acolo omul a ajuns să cunoască pentru prima oară mecanismul ajungerii la prezenţă ca trecere de la nevăzut la vizibil. Orice artist stă sub semnul Atenei pre-mergătoare, anticipativ scrutătoare şi cumpănind la limita prezenţei viitoare. El are cunoaşterea închiderii în limită şi formă, care premerge deschiderii în prezenţă a operei. El deţine punctul de pornire ca moment încheiat (peras şi morphe ca telos, ca sfîrşit) şi, tocmai de aceea, el are pricepere în modul de a proceda, de a trece la realizarea operei. Fără acest sfîrşit anticipativ naşterea operei nu este cu putinţă. Artistul este, aşadar, un agent al limitei, cel ce o poartă în sine, cel care are cultul

ei, care o cultivă, o experimentează, care aşază în limită şi care, astfel, face ca ceva să ajungă la prezenţă, deci să fie.

Dar ce se petrece în cazul omului? Există o limită a lui? Care este limita omului? Dacă limita este sfîrşitul datorită căruia un lucru începe să fie, înseamnă că ea este determinată în funcţie de modul de a sfîrşi al fiecărui lucru. Căci nu toate lucrurile sfîrşesc la fel. „O bucată de lemn sau o piatră sfîrşesc altfel şi au alte sfîrşituri decît o ploaie torenţială, altfel sfîrşeşte în sfîrşiturile sale un copac, altfel, un animal. Nici o vieţuitoare nu sfîrşeşte la limitele suprafeţei corpului său; aceasta nu e limita vieţuitoarei."1 Heidegger nu ajunge să discute în conferinţa de la Atena despre limita vieţuitoarelor şi despre limita omului. Totuşi el citează la un moment dat această propoziţie pe care Nietzsche a scris-o în anul 1884: „Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier." („Omul este animalul încă neaşezat".) Înseamnă că, spre deosebire de alt mod de a fi, omul nu are o limită.

Însă această propoziţie sună modern. Căci, pentru greci, omul are o limită; ea este destinul. Să lăsăm acum textul lui Heidegger deoparte, pentru a glossa, doar, în spirit heideggerian. Poate că lui Heidegger însuşi i-ar fi plăcut să observe că moira, numele grec al destinului, trimite, etimologic, la meiromai („a împărţi") şi la meros („parte").1 La Homer (Odiseea, 3, 40, 66; 8, 470; 14, 448), moira semnifică porţia primită la ospăţ şi, respectiv (Iliada, 15, 195), partea care-i revine unui zeu la guvernarea lumii. De la porţia concretă primită la masă, semnificaţia cuvîntului a evoluat către porţia de fericire ce-i revine fiecărui individ în viaţă şi apoi către destin ca însăşi porţia de viaţă şi configuraţia vieţii fiecărui om în parte. „Porţiile" de viaţă care le revin oamenilor, întocmai ca şi porţiile de la un ospăţ, nu sînt niciodată aceleaşi. Ba chiar calitatea şi cantitatea lor intră din capul locului în concurenţă, o porţie bună neputînd fi în acelaşi timp şi mare, în speţă viaţa aleasă a unui erou excluzînd longevitatea (cazul lui Ahile). Însă cine sînt cei care împart porţiile – cantitatea şi calitatea lor – la ospăţul vieţii? Cine hotărăşte destinul fiecărui om în parte, limita, conturul, forma unei vieţi? La Homer (Odiseea, 16, 64; 19, 129; 19, 512) se vorbeşte în chip nediferenţiat de daimon ca „împărţitor" al porţiilor de viaţă, dar, indiferent de feluritele reprezentări, peste tot este mereu vorba de o ordine şi o dozare pe care o înfăptuiesc zeii, în faza tragediei eline această funcţie rămînînd exclusiv un atribut al lui Zeus.

Însă spre deosebire de porţiile de la ospăţ, cei ce-şi primesc destinul, porţiile lor de viaţă, nu cunosc nici cantitatea nici calitatea acestora. Ei sînt asemenea unor meseni care ar mînca legaţi la ochi, neştiind dinainte nici ce au în faţă, nici cît au să mănînce, în vreme ce doar cei care-i servesc ştiu acest lucru. Acest raport între ceea ce este cunoscut de zei, dar necunoscut de oameni, în chiar privinţa vieţii oamenilor, constituie miezul oricărei tragedii greceşti. Tragedia este tocmai spectacolul necunoaşterii limitei care este viaţa omului, al necunoaşterii propriei limite.

Artele plastice presupun privirea-prealabilă către limita posibilelor opere ale oamenilor. Tragedia reprezintă tocmai imposibilitatea acestei priviri atunci cînd „opera“ este însuşi omul. Dintre toate artele, tragedia este singura care surprinde nu limita, ci ascunderea ei. Ea este reprezentarea a ceea ce pentru om rămîne obscur. Lui Heidegger i-ar fi plăcut să spună: tragedia e spectacolul stării-de-neascundere a ascunderii înseşi, ieşirea în lumină a obscurităţii ca obscuritate, vizibilitatea invizibilului ca invizibil.

Din acest moment rolul zeiţei Atena se încheie. Privirea anticipativă şi limpede a zeiţei se îndreaptă doar înspre ceea ce este încă nevăzut, nu înspre ceea ce trebuie să rămînă nevăzut. Spre ceea ce este încă nevăzut, dar urmează să devină vizibil, nu înspre ceea ce este nevăzut şi urmează să persiste în obscuritate. Zeiţa Atena meditează asupra limitelor ce pot fi cunoscute – şi dinainte cunoscute – de oameni: la limita unui vas, a unei podoabe, a unei statui. Meditaţia zeiţei se opreşte în faţa limitei care este omul, chiar dacă, în calitatea ei de zeiţă, aceasta îi este deopotrivă cunoscută. Meditaţia Atenei este legată de rolul ei de însoţitoare şi sfătuitoare. Or, în privinţa limitei care este chiar propria lui viaţă, Atena nu-l poate însoţi pe om. Căci spre deosebire de un vas, de podoabă sau de o statuie, fiinţa unui om nu ajunge decît treptat la prezenţă. De aceea, el rămîne să străbată singur, şi fără să-l cunoască dinainte, teritoriul de obscuritate care-l desparte de fiinţa sa, de limita vieţii sale. Orice destin stă sub ne-însoţire şi ignoranţă. Istoria este singurătatea indivizilor şi a popoarelor care se îndreaptă, fără să o cunoască, spre limita vieţii lor, spre propriul lor destin.

CUPRINS

SEMANTISMELE RADICALULUI *PER- ŞI COMPLEXUL PERATOLOGIC

VOINŢA DE LIMITARE: MITUL GENEZEI. SCULPTURA

HEIDEGGER, OPERA DE ARTĂ ŞI LIMITA

Apărut 1994

Culegere şi paginare HUMANITAS

conversie Winword 2.0/IBM: Ioan-Lucian MUNTEAN